SKIZZEN UND VORARBEITEN.

VON

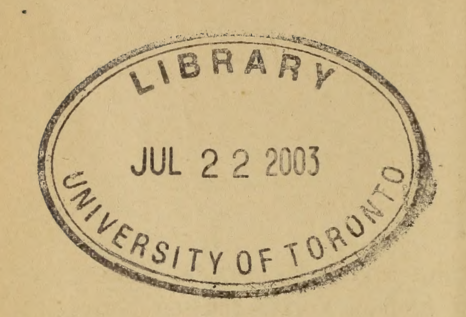
J. WELLHAUSEN.

ERSTES HEFT.

1. ABRISS DER GESCHICHTE ISRAELS UND JUDA'S.
2. LIEDER DER HUDHAILITEN, ARABISCH UND DEUTSCH.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1884.

GESCHICHTE ISRAELS UND JUDA'S
IM UMRISS.


LIBRARY
JUL 22 2003
UNIVERSITY OF TORONTO

1. Die Anfänge des Volkes.

Israel war nach der Genesis der Bruder Edoms, der Vetter Moabs und Ammons. Diese vier kleinen Völker müssen einst eine Art Einheit gebildet und eine gemeinsame Geschichte durchlebt haben, deren Ergebnis ihre Ansiedlung im südöstlichen Palästina war. Man kann ihre Gruppe als die der Hebräer bezeichnen. Die Israeliten — d. h. diejenigen Hebräer, aus denen später Israel wurde — scheinen sich in der ältesten Zeit an Edom angelehnt und von da weiter westwärts bis gegen Ägypten zu gewohnt zu haben. Was die ethnologische Stellung der Hebräer betrifft, so waren sie nach der Tradition einerseits verwandt mit den Nahoriden im südwestlichen Mesopotamien, andererseits mit den kainitischen Stämmen auf der Halbinsel des Sinai. Dagegen standen sie den Kanaaniten fremd gegenüber, obwohl sie ihre Sprache angenommen hatten.

Um die Mitte des zweiten Jahrtausends verliess ein Teil der hebräischen Geschlechter seine alte Heimat im äussersten Süden Palästina's, um auf das benachbarte ägyptische Weideland, Gosen genannt, überzutreten. Sie blieben dort, was sie gewesen waren, Hirten von Schafen und Ziegen. Obwohl sie innerhalb des Reiches der Pharaonen wohnten und ihre Herrschaft anerkannten, bewahrten sie doch ihr altes Wesen, ihre Sprache, ihre patriarchalische Verfassung, ihre ungebundenen Lebensgewohnheiten.

Dann aber trat eine Änderung in der Behandlung der fremden Gäste ein. Sie wurden zu Frohndiensten gepresst, für königliche Bauten, die damals in Gosen neu angelegt wurden. Das war zugleich ein Mittel, ihre Eigenart und ihre Sonderstellung zu vernichten. Sie waren Hirten und nicht an Arbeit

gewöhnt. Was den Ägyptern unbedenklich zugemutet werden konnte, war ihnen gegenüber ein Versuch sie zu entmannen, ein Angriff auf Freiheit und Ehre. Sie empfanden den Angriff, sie murrten und stöhnten, aber sie fügten sich. Da kam ihnen Hilfe durch einen Mann Gottes, den die Not erweckte, durch Mose. Er machte ihnen die Selbstbehauptung gegen die Ägypter zur Religion, indem er sie an den Gott ihrer Väter erinnerte und ihre Sache als dessen Sache darstellte; er einigte sie in dem Entschlusse, in ihre alte Heimat zurückzuwandern, zu ihren Brüdern in der Wüste, mit denen er bereits Verbindungen angeknüpft hatte. Zu einer Zeit, in welcher eine schwere Pest Ägypten heimsuchte, machten sich die Hebräer von Gosen mit Weib und Kind und Vieh nachts auf und wandten sich der Halbinsel des Sinai zu. Der König selber soll den Auszug erlaubt und am Ende sogar dazu getrieben haben, aber trotzdem war es eine Flucht, ein heimlicher Ausbruch.

Für ein wenig zahlreiches Hirtenvolk bot das Unternehmen nicht so grosse Schwierigkeiten. Doch sollte es nicht ungestört von statten gehen. Von der geraden Strasse nach Osten wurden die Fliehenden abgedrängt, sie mussten nach Südwesten umbiegen und lagerten sich nun am ägyptischen Ufer der Nordspitze des Roten Meeres. Dort wurden sie von dem Heere der sie verfolgenden Ägypter erreicht. Hinter sich hatten sie den Feind, vor sich das Meer, sie schienen verloren. Aber ein starker Wind legte in der Nacht das seichte Meer so trocken, dass man zu Fuss hindurch konnte; Mose ergriff das Zeichen und wagte den Ausweg, glücklich bewirkte das Volk den Übergang. Die Ägypter stürzten ihnen nach und holten sie ein, am jenseitigen Ufer kam es zum Handgemenge. Aber die Angreifer waren im Nachteil, für ihre Wagen und Reiter war der Boden nicht geeignet. Sie gerieten in Verwirrung und wandten sich zur Umkehr. Indessen hatte sich der Wind gedreht, die Flut kam zurück, und die Verfolger wurden vernichtet. Das war in dunkler Nacht der Aufgang eines Lichtes, dessen Abglanz unverwischbar noch die späte Zukunft verklärte. Ein Wunder war es durch und durch, ein Zufall, wenn man will, aber in seiner Wirkung auf die Menschen, auf ihr Schicksal und auf ihre Empfindung ein Erlebnis von unermesslicher Tragweite.

Nach wenigen Tagereisen liessen sich die Auswanderer bei

Kades nieder, östlich gegenüber von Gosen, an der Südgrenze Palästina's. Sie blieben dort lange Jahre, in der Weise, dass sie an der Quelle von Kades ihren Mittelpunkt hatten und sich übrigens mit ihren Heerden über einen weiten Raum zerstreuten. Für ein Culturvolk von zwei bis drei Millionen wäre allerdings dieser Aufenthalt eine Unmöglichkeit gewesen, aber den Ansprüchen der Hirten von Gosen, die wenig zahlreich und an die Wüste gewöhnt waren, genügte er. Dass sie von hier aus Versuche machten, das fruchtbarere Land im Norden zu gewinnen, lässt sich glauben, nicht aber, dass sie von Anfang an die Eroberung des eigentlichen Palästina's im Auge hatten, und bloss um eine Schuld abzubüssen so lange am Thore sich zurückhalten liessen, bis die ganze Generation der Ungehorsamen ausgestorben war. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat sie die Wüste von Kades nicht gegen ihren Willen festgehalten, sie ist vielmehr einfach das Ziel gewesen, worauf ihre nächste Absicht gerichtet war.

Der endliche Aufbruch von dort war die Folge einer bestimmten Veranlassung. Im Ostjordanlande hatten die Amoriter die Bne Ammon vom unteren Jabbok verdrängt und den Bne Moab die Nordhälfte ihres Landes bis zum Arnon abgenommen; auf der Hochebene gegenüber Jericho war Hesbon die Hauptstadt ihres Königs Sihon geworden. Von da aus drohten sie noch weiter um sich zu greifen; die kleinen hebräischen Reiche, die dort auf der Grenze von Palästina und Arabien gegründet waren, mussten sich sämtlich gefährdet fühlen. In dieser Lage kamen ihnen die Israeliten wie gerufen, denen es in der Wüste von Kades allmählich zu enge wurde. Ohne Zweifel im Einverständnis mit den Bne Edom und Moab, durch deren Gebiet sie mitten hindurch mussten, zogen sie nun gegen die Amoriter zu Felde und zerstörten das Reich Sihons. In Folge dessen blieb das Land südlich vom Arnon in ungefährdetem Besitze Moabs, aber nördlich vom Arnon siedelten sich die Sieger selber an. So wohnten sie nun in einem fruchtbaren Wein- und Weidelande und schlossen die Lücke in der Reihe ihrer Brudervölker.

Das Heer, das von Kades aus gegen die Amoriter sich aufmachte, bestand gewiss nicht bloss aus solchen, die selber oder deren Väter durch das Schilfmeer gezogen waren. Israel kam nicht fertig aus Ägypten heraus, während des Wüstenaufent-

haltes stand es noch ganz in der Periode seiner Bildung. Gegen die verwandten Elemente, die ihm auf dem neuen Boden zuflossen, schloss es sich nicht ab, sondern verband und verschmolz sich mit ihnen. Durch das Zusammenleben unter Mose entstand erst das Gemeingefühl der Stämme, die später das Volk ausmachten; ob vorher irgend welche Einheit sie umfasste, ist zweifelhaft. Andererseits muss der Bund der Stämme jedenfalls vor der Eroberung des eigentlichen Palästinas gegründet sein; denn mit dieser zerfiel er wieder, während doch die Erinnerung daran sich erhielt. Damit soll indessen nicht behauptet sein, dass alle zwölf Stämme schon in Kades bei einander waren. Die Söhne der Kebsweiber Jakobs, Dan und Naphtali, Gad und Aser, gehören ihm offenbar nicht in dem selben Sinne an wie die Bne Lea und die Bne Rahel; sie mögen erst später hinzugekommen und sehr gemischter Herkunft sein. Ausserdem hören wir, dass Benjamin erst in Palästina nachgeboren wurde. Darnach hätte das älteste Israel aus sieben Stämmen bestanden, von denen nur einer auf Rahel kam, Joseph, der aber den übrigen zusammen an Zahl und Macht gleichstand, an geistiger Bedeutung sie überwog. Die übrigen sechs waren die Söhne Lea's: Ruben Simeon Levi Juda, Issachar Zebulon. Sie werden immer in dieser Ordnung aufgeführt; dass dabei die beiden letzten von den vier ersten getrennt und hinter Joseph aufgeführt werden, erklärt sich aus geschichtlichen und geographischen Gründen.

Die Zeit Mose's wird überall als die eigentliche Schöpfungsperiode Israel's angesehen, darum auch als vorbildlich und massgebend für die Folgezeit. Damals muss in der That durch eine epochemachende Grundlegung der Anfang der Geschichte Israels gemacht sein. Die Propheten haben die Eigentümlichkeit des Volkes wohl verschärft, aber nicht geschaffen, denn sie fussen darauf. Die Bewegung ferner, woraus das Königtum hervorging, hat zwar die bis dahin zerstreuten Elemente zum ersten Male zu einer politischen Einheit zusammengefasst, aber das geistige Gemeinbewusstsein Israels ist nicht erst damals entstanden. Vielmehr verband dasselbe schon in der Periode der Richter die Stämme und Geschlechter; je weniger es damals in zwingenden äusseren Formen Halt fand, um so lebendiger muss es innerlich gewesen sein. Als die Israeliten sich in Palästina

niederliessen, fanden sie dort eine ihnen an Zahl und Cultur überlegene Bevölkerung vor, welche sie nicht ausrotteten, sondern sich unterwarfen und allmählich aufsogen. Der Vermischungsprocess ward durch die Verwandtschaft der Race, durch die Gleichheit der Sprache begünstigt; wie vieles aber auch die Sieger von den Besiegten annahmen, Kanaaniter wurden sie nicht, sondern sie machten umgekehrt diese zu Israeliten. Trotz ihrer Minorität und Inferiorität behaupteten sie dennoch ihre Eigenart, und zwar ohne dabei durch eine äussere Organisation unterstützt zu sein. Eine gewisse innerliche Einheit bestand also, lange ehe sie in einem politischen Gemeinwesen zum Ausdruck kam; sie geht bis in die Zeit Mose's zurück und Mose wird als ihr Begründer anzusehen sein.

Das Fundament, auf dem zu allen Zeiten das Gemeinbewusstsein Israels ruhte, war der Glaube: Jahve der Gott Israels und Israel das Volk Jahve's. Mose hat diesen Glauben nicht erfunden, aber er hat es doch bewirkt, dass er das Fundament der Nation und ihrer Geschichte wurde. Die Not riss einen Haufen verwandter Geschlechter aus ihren gewöhnlichen Verhältnissen heraus und trieb sie ihm in die Arme. Er übernahm ihre Führung, er glaubte an den Erfolg und der Erfolg gab ihm Recht. Aber es war nicht sein Verdienst, dass das Unternehmen gelang, dessen Seele er war. Ein gewaltiges Ereignis, von ihm unabhängig und nicht einmal als Möglichkeit im Dunkel der Zukunft vorauszusehen, lief mit seiner Absicht auf überraschende Weise zusammen; einer, dem Wind und Meer gehorsam waren, stellte seine Macht ihm zu Gebote. Es stand ein Höherer hinter ihm, dessen Geist in ihm wirkte, dessen Arm für ihn handelte — nicht zu seinem Besten, sondern zum Besten des Volkes. Es war Jahve. Was absichtlich durch Mose und was ohne menschliches Zuthun durch Natur und Zufall geschah, das vereinigte sich Alles zum Thun Jahve's für Israel. Jahve war die bewegende, zielbewusste Kraft in der Geschichte, welche die durch die Not zusammengeführten Elemente mit einander erlebten und worin sie den Anfang eines wirklichen Gemeinbewusstseins gewannen.

Mose war der Mäeut dieses Gemeinbewusstseins; ihm gelang es weiterhin, es lebendig zu erhalten und auszufüllen. Die ausserordentlichen Umstände, welche den ersten Anstoss zu der

neuen Volksbildung gegeben hatten, dauerten in minderem Grade noch während des Wüstenaufenthaltes an; und unter ihrem Drucke setzte sich die Schöpfung Israels fort. Nachdem Mose den Hebräern, die mit ihm ausgewandert waren, aus der ersten Not so glänzend geholfen hatte, wandten sie sich nun auch in anderen Nöten an ihn und brachten alle Sachen vor ihn, mit denen sie nicht selber fertig werden konnten. Aus der Autorität, die ihm seine bisherigen Thaten erworben hatten, ergab sich von selbst seine Stellung als Richter des Volkes in der Wüste. Es war natürlich, dass er auch seine Rechtsprechung wie nicht im eigenen Interesse so nicht im eigenen Namen ausübte, sondern im Namen Jahve's. Er machte sie ganz von seiner Person unabhängig, indem er sie an das Heiligtum Jahve's knüpfte, welches bei der Quelle von Kades seinen Ort hatte. Dadurch begründete er einen festen Mittelpunkt für eine Rechtstradition und wurde der Anfänger der Thora in Israel, durch welche das Gemeinbewusstsein und der Gottesbegriff einen positiven, ideellen Gehalt gewann. Jahve war nun nicht bloss der Gott Israels, sondern als solcher zugleich der Gott des Rechts und der Gerechtigkeit, der Grund, die Triebkraft, und der unausgesprochene Inhalt des Volksgewissens.

Wie das Verhältnis entstanden war, in der selben Weise setzte es sich fort. Es war auch ferner vor Allem die Not der Geschichte, worin Israel seiner selber und Jahve's inne wurde. Die Höhepunkte der Geschichte waren damals und auf Jahrhunderte hinaus die Kriege. Israel bedeutet El streitet, und Jahve war der streitende El, nach welchem das Volk sich benannte. Das Kriegslager war die Wiege der Nation, es war auch das älteste Heiligtum. Da war Israel und da war Jahve. Waren in Zeiten der Ruhe beide mit einander eingeschlafen, so wurden sie durch Feindesgefahr wieder aufgerüttelt; immer begann dann das Erwachen Israels mit dem Erwachen Jahve's. Jahve erweckte die Männer, welche vom Geiste getrieben sich an die Spitze des Volkes stellten; in ihnen verkörperte sich seine eigene Führung. Jahve zog mit aus unter den Kriegsleuten des Heerbanns, in ihrem Enthusiasmus ward seine Gegenwart verspürt. Jahve endlich entschied vom Himmel aus den Streit, der auf Erden geführt wurde. Immer stand er dabei auf Seiten Israels, sein Interesse war auf Israel beschränkt, wenn auch

seine Macht -- dazu war er ja Gott -- weit über die Grenzen des Volks hinausging.

So war Jahve in der That ein lebendiger Gott, aber seine Lebensäusserungen in den grossen Krisen der Geschichte wurden durch lange Pausen unterbrochen. Seine Wirksamkeit hatte etwas Gewitterhaftes, sie passte besser für ausserordentliche Fälle als für den Hausgebrauch. Spuren davon treten im weiteren Verlauf der Entwicklung sehr deutlich hervor. Indessen wenn auch das Verhältnis zwischen dem Volke und seinem Gotte vorzugsweise in Zeiten höchster Aufregung sich bethätigte, so erstarb es doch auch in den Zwischenzeiten nicht gänzlich. Wie die menschlichen Führer den Einfluss, den sie im Kriege gewonnen hatten, auch im Frieden nicht ganz verloren, so war es auch mit Jahve der Fall. Er hatte seine stehende Hofhaltung an den Cultusstätten, da wurde er auch in ereignislosen Zeiten festgehalten, um sich in bewegten finden zu lassen. Sein Hauptheiligtum, zur Zeit Mose's vielleicht sein einziges, war bei der sogenannten Bundeslade. Sie war ein Idol, welches zunächst für ein kriegerisches Wander- und Lagerleben berechnet war; war sie aber aus dem Felde heimgekehrt, so blieb sie auch dann, als Zeichen der Gegenwart Jahve's, der Mittelpunkt seiner Verehrung. Der Cultus hatte indessen noch eine höhere Bedeutung und zwar deshalb, weil mit ihm die heilige Rechtsprechung, die Thora Jahve's, verbunden war. Zuerst hatte sie Mose nach Anleitung des Priesters von Midian an der Quelle von Kades ausgeübt, und nach ihm erhielt sie sich am Heiligtum in den Kreisen derer, die sich ihm angeschlossen hatten und seine geistige Erbschaft antraten. Wenn die Weisheit oder die Competenz der gewöhnlichen Richter nicht ausreichte, so wandte man sich an die Gottheit, d. h. an das Heiligtum und seine Diener. Aber nicht bloss bei Streitsachen, sondern auch bei allen andern Schwierigkeiten, wo man nicht wusste, was zu thun und zu lassen sei, fragte man den Mund Jahve's, indem man sich Rats erholte bei den Priestern. Die Priester entschieden, sei es nach ihrer Einsicht, sei es durch das Los -- dabei kam es doch immer zumeist auf die Fragstellung an —, aber nicht aus einem Gesetze, sondern aus Jahve schöpften sie. Durchsetzen konnten sie ihren Spruch nicht, sie konnten nur weisen und lehren. Ihre Autorität war eine göttliche, oder wie

wir sagen eine moralische, sie beruhte auf der freien Anerkennung einer Idee, die unausgesprochen in dem Volke lebte, auf Jahve, der zwar das allgemeine Gefühl des Rechtes und des Rechten band, aber den bestimmten Inhalt desselben doch nur Einzelnen offenbarte. Die priesterliche Thora war eine durchaus unpolitische oder vorpolitische Einrichtung, sie war vor dem Staate da und gehörte zu dessen unsichtbaren Grundpfeilern.

Krieg und Recht waren Religion, ehe sie Zwang und bürgerliche Ordnung wurden, das ist der wirkliche Sinn der sogenannten Theokratie. Einen förmlichen Staat von specifischer Heiligkeit hat Mose auf dem Satze Jahve der Gott Israels keineswegs aufgebaut; oder wenn er es gethan hat, so hat das nicht die geringste praktische Folge und nicht die geringste geschichtliche Bedeutung gehabt. Es blieb nach wie vor bei der alten patriarchalischen Verfassung der Familien und Geschlechter, wenn es erlaubt ist, den Namen Verfassung auf ein unorganisirtes Conglomerat gleichartiger Elemente anzuwenden. Was von ständiger amtlicher Gewalt da war, lag in den Händen der Aeltesten und Geschlechtshäupter, sie verfügten im Kriege über die Macht ihres Hauses, und sie richteten innerhalb ihres Kreises im Frieden. Aber dieses unbeholfene Regiment versagte um so regelmässiger, je grösser die Aufgaben wurden, welche die Geschichte an das Volk heranbrachte. Dann erfolgte der Appell an Jahve; er war nur die letzte ausserordentliche Instanz, die aber um so häufiger angegangen werden musste, je weniger leistungsfähig die ordnungsmässigen Gewalten waren. Die Theokratie, kann man sagen, entstand als die Ergänzung der Anarchie. Faktischen und rechtlichen Bestand hatte nur die Vielheit der Geschlechter; zu einer politischen Einheit wurde Israel erst allmählich durch die Religion, als Volk Jahve's. Jahve überwand die Stammgötter eher als das Volk die Stämme, er war lange Zeit das einzige Gegengewicht gegen die centrifugalen Kräfte, welche die materielle Macht auf ihrer Seite hatten. Aus dem religiösen Gemeingefühl erwuchs erst der Staat, und zwar nicht ein besonders heiliger Staat, sondern der Staat im gewöhnlichen Sinne. Der Staat an sich war heilig, darum weil er als ein Ideal der Religion entstand, welches sie im Kampf gegen Trägheit und Selbstsucht durchzusetzen hatte. Die Kraft, der er seinen Ursprung verdankte, wirkte in ihm auch fort seit-

dem er bestand. Das war sogar in stärkerem Masse der Fall, als für sein Gedeihen wünschenswert gewesen wäre. Zu einem wohlgegliederten, kräftig ausgebildeten Gemeinwesen haben es die Israeliten bekanntlich nicht gebracht; die Schuld daran trägt zum Teil die Religion. So förderlich sie das Werden anregte, so eifersüchtig zeigte sie sich nicht selten gegen die Entwicklung des Gewordenen. Sie bereitete das Zukünftige vor, das sich nicht aus dem Bestehenden ableitet, sondern eben erst aus den Tiefen auftaucht, wo die menschliche Gesellschaft ihre geheimnisvollen Gründe hat.

Jahve der Gott Israels bedeutete demnach, dass die nationalen Aufgaben, innere wie äussere, als heilige erfasst wurden. Es bedeutete durchaus nicht, dass der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde vorerst nur mit diesem einen Volke einen Bund geschlossen hatte zu seiner Erkenntnis und Verehrung. Jahve war nicht von jeher der Weltgott und wurde dann der Gott Israels, sondern er war von Haus aus der Gott Israels und wurde dann sehr viel später der Weltgott. Mit einem aufgeklärten Gottesbegriff hätte Mose den Israeliten einen Stein statt des Brodes gegeben, höchst wahrscheinlich liess er sie über das Wesen Jahve's an sich, abgesehen von seiner Beziehung zu den Menschen, denken, was ihre Väter darüber gedacht hatten. Mit theoretischen Wahrheiten, nach denen nicht die mindeste Nachfrage war, befasste er sich nicht, sondern mit praktischen Fragen, welche bestimmt und notwendig durch die Zeit gestellt wurden. Der religiöse Ausgangspunkt der israelitischen Geschichte zeichnete sich nicht durch seine absonderliche Neuheit, sondern durch seine Normalität aus. Bei allen alten Völkern findet sich die Beziehung der Gottheit auf die Angelegenheiten der Nation, die Verwendung der Religion als Triebkraft für Recht und Sitte; bei keinem in so grosser Reinheit und Kraft wie bei den Israeliten. Was Jahve seinem eigenen inneren Wesen nach war — Gewittergott oder was auch sonst — das trat mehr und mehr in den Hintergrund des Geheimen, Transcendenten zurück; es wurde nicht darnach gefragt. Aller Nachdruck fiel auf sein Walten innerhalb der Menschenwelt, deren Ziele er zu den seinigen machte. Die Religion beteiligte nicht die Menschen am Leben der Gottheit, sondern umgekehrt die Gottheit am Leben der Menschen; so hat sie in Wahrheit das

Leben nicht gehemmt, sondern entbunden. Der sogenannte Particularismus des Gottesbegriffs, die Beziehung Jahve's auf die Angelegenheiten Israels, war die wahre Stärke dieser Religion; darin lag ihre Erlösung von dem unfruchtbaren Spiel der Mythologie und ihre Zuwendung zu den moralischen Aufgaben, die zunächst ja immer nur in bestimmten Kreisen gegeben sind und gelöst werden können. Als Gott des Volkes wurde Jahve der Gott des Rechtes und der Gerechtigkeit, als Gott des Rechtes und der Gerechtigkeit wurde er die höchste und endlich die einzige Macht im Himmel und auf Erden.

2. Die Ansiedlung in Palästina.

Das nördliche Moab genügte den Israeliten nicht auf die Dauer, und die Zersplitterung der Kanaaniter westlich des Jordans in unendlich viele Städte und Reiche lockte sie zum Angriff. Den ersten Versuch machte Juda, im Verein mit Simeon und Levi, aber er gelang nicht gut. Simeon und Levi wurden gänzlich aufgerieben; Juda eroberte zwar das Bergland im Westen des Toten Meeres, erlitt aber gleichfalls sehr schwere Verluste, die erst durch den Zutritt gewisser kainitischer Geschlechter des Negeb wieder ersetzt wurden.

In Folge dieser Ereignisse trat nun anstatt der alten Teilung des Volkes in Lea und Rahel eine andere ein, die in Israel und Juda. Israel umfasste sämtliche Stämme ausser Simeon Levi und Juda; die letzteren kommen schon im Liede der Debora nicht mehr als dazu gehörig in Betracht, wo alle anderen mit absichtlicher Vollständigkeit gemustert werden.

Der halb fehlgeschlagenen ersten Einwanderung in den Westen folgte eine mächtigere zweite, die weit besseren Erfolg hatte. An ihrer Spitze stand der Stamm Joseph, dem sich die übrigen Stämme anschlossen; nur Ruben und Gad blieben in den alten Sitzen zurück. Zunächst ward die Gegend nördlich von Juda in Angriff genommen, wo später Benjamin wohnte. Erst nachdem mehrere Städte dieses Gebietes einzeln in die Hände der Eroberer gefallen waren, setzten ihnen die Kanaaniter gemeinsamen Widerstand entgegen. Aber in der Nähe von Gibeon wurden sie von Josua auf's Haupt geschlagen. Der Sieg machte

die Israeliten zu Herren des mittelpalästinischen Gebirges. Das bis dahin beibehaltene erste Lager bei Gilgal, an der Jordanfurt, wurde nun aufgehoben, die Lade Jahve's wanderte weiter landeinwärts und machte endlich in Silo halt. Hier war fortab das Standquartier, in einer Position wie geschaffen zu Ausfällen in die nördlich darunter liegende fruchtbare Landschaft. In dem bis dahin gewonnenen Gebiete liessen sich die Bne Rahel nieder, zunächst der judäischen Grenze Benjamin, dann Ephraim bis über Silo hinaus, und am weitesten nördlich, bis zur Ebene Jezreel, Manasse. Der Schwerpunkt der Bne Rahel und damit des gesamten eigentlichen Israel lag schon damals in Ephraim; in dem Gebiet dieses Stammes lag Silo, der Ort wo die Lade stand, und nicht weit davon Gibeath Phinehas, wo das älteste und vornehmste israelitische Priestergeschlecht seinen Landbesitz hatte, ebendort Thimnath Heres, wo sich Josua ansiedelte, der ja auch von Geburt ein Ephraimit war. Der Name Ephraim für den Stamm ist indessen erst späteren Ursprungs, eigentlich hiess so die Landschaft und zwar weit über die Grenze des Stammes hinaus.

Als letzte That Josua's wird berichtet, dass er den König Jabin von Hasor und die mit ihm verbundenen Fürsten Galiläa's an der Quelle von Maron geschlagen und dadurch den Norden für die Ansiedlung geöffnet habe. Es ist ganz wahrscheinlich, dass erst ein grosser Schlag mit vereinter Kraft gegen die Kanaaniter des Nordens geführt werden musste, ehe die Ansiedlung erfolgen konnte. Der König Jabin von Hasor lebt allerdings später noch einmal wieder auf, aber an einer Stelle, wo er nicht hingehört.

Wenn auch der Hauptwiderstand der Kanaaniter gebrochen war, so gehörte doch noch immer eine zähe Arbeit der einzelnen Kreise dazu, um an dem bestimmten Fleck, den sie sich ausgesucht oder den sie angewiesen erhalten hatten, Wurzel zu fassen. Die Ansiedlung war weiter nichts als eine Fortsetzung des Kampfes im Kleinen; dabei kämpfte jeder Stamm und jedes Geschlecht auf eigene Faust, nachdem nur die erste grobe Vorarbeit durch gemeinsame Anstrengung gethan war. Dem entsprechend war die Eroberung zu Anfang ganz unvollständig. Die Ebene an der Küste wurde kaum in Angriff genommen, auch das Thal Jezreel, mit dem Gürtel fester Städte von Akko

bis Bethsean, blieb grösstenteils unangetastet. Eigentlich unterworfen wurde nur das Bergland, namentlich das südlichere, das Gebirge Ephraim; doch blieben selbst hier nicht wenige Städte im Besitz der Kanaaniter, wie Jebus Sichem Thebes. Es dauerte Jahrhunderte, bis die Lücken ausgefüllt oder die kanaanitischen Enclaven zinsbar gemacht wurden.

Der grossen Zersplitterung ihrer Feinde hatten es die Israeliten zu danken, dass sie ohne viel Kunst zum Ziele gelangten. Verhältnismässig rasch legte sich der erste Sturm; Eroberer und Unterworfene lebten sich in die neuen Verhältnisse ein. Da sammelten sich die Kanaaniter noch einmal zu einem Rückschlage. Unter der Hegemonie Sisera's kam ein grosses Bündnis der Kanaaniter zustande, die Ebene Jezreel war der Mittelpunkt ihrer neu sich bildenden Macht, von hier aus machten sie Streifzüge nach Norden und nach Süden. Merkwürdig wie wenig die Israeliten sich dagegen zu helfen wussten; kein Schild noch Speer schien sich zu finden unter vierzigtausend streitbaren Männern. Endlich brachte ein Impuls von oben Seele und Bewegung in die hilflose Masse. Debora bot den Heerbann auf, Barak führte ihn in den Streit gegen die Könige Kanaans, die sich unter dem Befehl Sisera's am Bache Kison gesammelt hatten. Dem Ungestüm des Fussvolkes Jahve's widerstanden die reisigen Feinde nicht, Sisera selber wurde auf der Flucht erschlagen. Seitdem erhoben die Kanaaniter nie wieder ihr Haupt, wenngleich viele feste Städte annoch in ihrem Besitze verblieben.

Noch nach diesen Tagen gingen einige fundamentale Veränderungen in den Stammverhältnissen vor. Die Daniten vermochten ihr Gebiet an der Küste, westwärts von Benjamin und Ephraim, gegen die vordringenden Philister nicht zu halten; sie suchten sich neue Sitze und fanden sie oben im Norden am Fusse des Hermon. Auf diese Weise sassen nun die westjordanischen Kebsstämme, Aser Naphthali Dan, alle bei einander in der Nordmark des Landes. Im Ostjordanlande sank Ruben rasch von seiner alten Höhe, er teilte das Schicksal seiner nächstältesten Brüder Simeon und Levi. Wenn Eglon von Moab Jericho erorberte und Benjamin zinsbar machte, so musste vorher schon das Gebiet Rubens in seiner Hand sein. Dies Gebiet blieb seitdem ein beständiger Zankapfel zwischen Moab und

Israel; aber nicht von Ruben gingen die Versuche es wiederzugewinnen aus, sondern von Gad, einem Stamme, der sich mannhaft der ringsum ihn umgebenden Feinde zu erwehren wusste. Während aber die Hebräer im Süden hier an Terrain verloren, erweiterten sie im Norden des Ostjordanlandes ihre Grenzen beträchtlich. Manassitische Geschlechter, denen die Heimat zu enge wurde, gingen über den Jordan und gründeten in Basan und Nordgilead Colonien. Wenngleich diese Colonisierung, wegen der Rivalität der gleichfalls hier vordringenden Aramäer, nur unvollkommen gelang, so war sie doch deshalb sehr wichtig, weil sie dazu beitrug, die Verbindung der östlichen mit den westlichen Stämmen neu zu befestigen. Gilead ging nicht nur nicht für Israel verloren, sondern wurde sogar ein sehr lebendiges Glied am Leibe des Volkes.

Die unsicheren bewegten Zeiten, welche in Folge der Eroberung über Palästina kamen, verlockten die östlichen Nomaden zu Einfällen. Wiederum bewährten die israelitischen Bauern ihre Unbeholfenheit, bis endlich einem manassitischen Geschlechtshaupte, Gideon oder Jerubbaal, die Geduld riss, als die Midianiter einige seiner Brüder gefangen und getötet hatten. Da verfolgte er sie mit dem Aufgebote seiner Verwandten, der Söhne Abiezers, ereilte sie am Rande der Wüste und verleidete ihnen das Wiederkommen. Der Erfolg seiner That ging weit über die Absicht hinaus, in der sie unternommen war. Er wurde der Retter der Bauern vor den Räubern, des Ackerlandes vor der Wüste. Grosses Ansehen und hervorragender Einfluss war sein Lohn. In seiner Stadt Ophra hielt er ein grosses Haus; auch einen Tempel stiftete er dort und ein Jahvebild darin, das mit dem Golde von der midianitischen Beute überzogen war. Er hinterliess seinen Söhnen eine Herrschaft, welche sich nicht auf Abiezer und Manasse beschränkte, sondern auch über Ephraim erstreckte, wie lose und mittelbar sie auch sein mochte.

Auf der Grundlage, welche Gideon gelegt hatte, versuchte sein Sohn Abimelech ein Königtum über Israel, d. h. über Ephraim und Manasse, zu errichten. Indem er aber die Herrschaft, die seinem Vater als Frucht seiner Verdienste in den Schoss gefallen war, seinerseits für einen Raub ansah und sie auf Gewalt und Frevel stützte, zerstörte er die gedeihlichen Anfänge, aus denen schon damals ein Reich im Stamme Joseph

hätte entstehen können. Der einzige dauernde Erfolg seiner Thätigkeit war, dass Sichem als kanaanitische Stadt zerstört und als israelitische wieder aufgebaut wurde.

Der wichtigste Vorgang in der Richterperiode ging geräuschlos vor sich. Die alte Bevölkerung des Landes sollte zwar — wenigstens nach dem Deuteronomium — ausgerottet werden, in Wirklichkeit aber verschmolz sie mit der neuen. Auf diese Weise empfingen die Israeliten einen höchst beträchtlichen Zuwachs. Zur Zeit Debora's gab es vierzigtausend waffenfähige Männer in Israel, der Stamm Dan zählte bei seiner Wanderung nach Lais sechshundert Krieger, Gideon eilte mit dreihundert Mann den Midianiten nach — aber schon in der Zeit Sauls und und Davids haben wir ein Volk vor uns, das mindestens in die Million hineinreichte. Die adoptierten Kanaaniter liefern den Schlüssel zu der raschen Vermehrung.

Damit wuchsen aber die Hebräer zugleich in die Cultur der Kanaaniter hinein. Überall traten sie als glückliche Erben in den Genuss der Arbeit ihrer Vorgänger. Vom Hirtenleben gingen sie zum Feldbau über, Korn und Wein, Öl und Feigen wurden die selbstverständliche Grundlage ihres Lebens. Es war natürlich, dass diese Veränderung des Lebens auch ihre religiösen Folgen nach sich zog. Den Cultus, wie ihn die Israeliten in der Königszeit feierten, können sie nicht aus der Wüste mitgebracht haben, da er durchaus auf den palästinischen Garten- und Feldbau sich gründete; sie haben ihn von den Kanaanitern angenommen. Dies ist um so sicherer, da sie auch die Stätten des Cultus, die Bamoth, von jenen annahmen; trotz dem Verbote des Deuteronomiums.

Es lag nahe, dass die Hebräer auch den Gott übernahmen, der von den kanaanitischen Bauern als der Spender von Korn, Wein und Öl verehrt wurde, den Baal, den die Griechen mit Dionysus gleichsetzen. Der Abfall zum Baalsdienst in der ersten Generation, welche die Wüste verlassen hatte und zur Landsässigkeit übergegangen war, ist durch die prophetische und die historische Tradition gleichmässig bezeugt. Zuerst gingen ohne Zweifel der Baal als Gott des Landes Kanaan und Jahve als Gott des Volkes Israel neben einander her. Es war aber auf die Dauer unmöglich, dass der Landesgott ein anderer sein sollte, als der Gott des herrschenden Volkes. In dem Masse, wie

Israel mit dem eroberten Lande verwuchs, verwuchsen auch die Gottheiten. Es entstand dadurch ein gewisser Synkretismus zwischen dem Baal und Jahve, der noch in der Zeit des Propheten Hosea nicht überwunden war. Indessen wurden doch mehr die Funktionen des Baal auf Jahve übertragen als umgekehrt, Kanaan und der Baal waren der weibliche, Israel und Jahve der männliche Teil in dieser Ehe.

Wären die Israeliten in der Wüste und in der Barbarei verblieben, so wäre schwerlich ihre folgende geschichtliche Entwicklung möglich gewesen; sie wären geworden wie Amalek, oder höchstens wie Edom Moab und Ammon. Die Aufnahme der Cultur war ein unzweifelhafter Fortschritt; aber ebenso auch eine unzweifelhafte Gefahr. Sie brachte eine gewisse Überladung an Stoff mit sich, der nicht sogleich assimiliert werden konnte. Das religiöse Gemeinbewusstsein der Nation drohte durch die sich aufdrängenden Aufgaben des gemeinen Lebens erstickt zu werden. Der kriegerische Bund der Stämme zerfiel unter den friedlichen Verhältnissen, die Ansiedlung zerstreute die durch das Lager Geeinigten. Der enthusiastische Aufschwung, wodurch die Eroberung geglückt war, wich der trivialen Arbeit, wodurch die einzelnen Familien, jede in ihrem Kreise, sich in die neuen Verhältnisse einbürgern mussten. Doch unter der Asche blieben die Kohlen glühen; sie zu entfachen war die Geschichte das Mittel. Sie machte fühlbar, dass der Mensch nicht allein von Brot und Wein lebt und dass es noch andere Güter gibt als die Baalsgaben; sie brachte den heroischen Gott der Aufopferung der Person für das Ganze wieder zu Ehren.

3. Die Gründung des Reiches und die drei ersten Könige.

Die Philister weckten Israel und Jahve aus dem Schlummer. Von ihren Sitzen in der Niederung am Meere, welche dem Gebirge Juda westlich vorgelagert ist, drängten sie nach Norden vor in die Ebene Saron und weiter in die Ebene Jezreel, welche mit jener durch den breiten Sattel von Dothan in unmittelbarer Verbindung steht. Nachdem sie die Daniten aus dieser Gegend vertrieben hatten, trafen sie auf den Stamm Joseph, die Vor-

macht von Israel. Es kam zu einer grossen Schlacht bei Aphek, wo die Ebene Saron in das Thal von Dothan übergeht. Die Philister siegten und erbeuteten das heilige Feldzeichen der Feinde, die Lade Jahve's. Weiter unterwarfen sie sich nicht bloss die Ebene Jezreel und die südlich daran stossende Hügelregion, sondern auch die eigentliche Burg des Landes, das Gebirge Ephraim. Das alte Heiligtum Silo zerstörten sie, der dortige Tempel Jahve's lag seitdem in Trümmern. Bis über Benjamin dehnten sie ihre Oberherrschaft aus, in Gibea befand sich ein Vogt der Philister. Aber die Behauptung, sie hätten alle Waffen confisciert und alle Schmiede ausgeführt, ist eine starke Übertreibung — liessen sie es doch sogar geschehen, dass die Boten einer belagerten ostjordanischen Stadt ihre westjordanischen Landsleute zum Entsatze aufbieten konnten.

Die Scham über solche Schmach äusserte sich bei den Israeliten zuerst in einer religiösen Erregung, welche sich der Gemüter bemächtigte. Banden von ekstatischen Schwärmern tauchten hie und da auf, veranstalteten unter Musik Aufzüge, die oft zu wilden Tänzen wurden, und zogen auch ganz nüchterne Menschen mit ansteckender Gewalt in ihre tollen Kreise. An sich war die Erscheinung im Oriente nichts Ungewöhnliches, bei den Kanaanitern hatte es diese Nebiim — so hiessen sie — längst gegeben, und sie erhielten sich dort in alter Weise, nachdem sie in Israel ihr ursprüngliches Wesen schon gänzlich verändert hatten. Das Neue war, dass dieser Geist jetzt auf Israel übersprang und die Besten mit sich fortriss. Es war ein Ventil, worin die dumpfe Aufregung sich Luft machte.

Nicht die Abschaffung des Baalsdienstes war das Ziel des erwachenden Eifers, sondern der Kampf gegen die Feinde Israels. Die Religion war damals Patriotismus. Den Sinn des Geistes verstand ein Greis, der zu Rama im südwestlichen Ephraim wohnte, Samuel ben Elkana, der patriotische Prophet par excellence. Er gehörte nicht selber zu den Nebiim, sondern war ein Seher vom alten Schlage, wie sie seit jeher bei den Hebräern ähnlich wie bei den Griechen oder den Arabern gewesen waren. Durch seine Sehergabe zu grossem Ansehen gelangt, beschäftigte er sich auch noch mit anderen Fragen als denen, deren Beantwortung ihm die Leute mit Gelde lohnten. Die Not seines Volkes ging ihm zu Herzen, die Nachbarvölker

lehrten ihn das Heil in der Zusammenfassung der Stämme und Geschlechter zu einem Reiche erkennen. Aber sein eigentliches Verdienst war nicht die Entdeckung dessen was Not war, sondern des Mannes der der Not abhelfen konnte. Er hatte einen Benjaminiten kennen gelernt aus der Stadt Gibea, Saul ben Kis, einen Mann von riesiger Gestalt und von raschem, enthusiastischem Wesen. Dem sagte er, er sei zum König über Israel bestimmt.

Gar bald hatte Saul Gelegenheit zu zeigen, ob Samuel recht gesehen hatte. Die Stadt Jabes in Gilead wurde von den Ammonitern belagert, und ihre Bürger erklärten sich zur Übergabe bereit, falls sie binnen einer kurzen Frist keine Hülfe bei ihren Volksgenossen finden würden. Ihre Boten gingen durch ganz Israel, ohne mehr als Mitleid zu finden; bis Saul von der Sache hörte, als er eben mit einem Joch Rinder vom Felde kam. Er zerstückte seine Rinder, liess die Stücke überall hinsenden und dazu sagen: also solle den Rindern eines jeden geschehen, der nicht mit ausziehe zum Entsatze von Jabes. Das Volk gehorchte, eines Morgens überfielen sie die Ammoniter und befreiten die belagerte Stadt.

Darauf aber liessen sie den Saul nicht wieder los, nachdem sie in ihm ihren Mann gefunden hatten. In Gilgal, der alten Lagerstätte Josua's, salbten sie ihn zum Könige. Das hiess so viel wie dass er den Kampf gegen die Philister aufnehmen sollte, und er that es. Das Signal zum Losbruch gab sein Sohn Jonathan, indem er den Vogt der Philister zu Gibea erschlug. In Folge dessen rückten diese nun gegen den Heerd des Aufstandes vor und machten gegenüber von Gibea, im Norden, Halt, nur durch die Schlucht von Michmas von dem Orte getrennt. Bloss einige hundert Benjaminiter hielten bei Saul aus. Eine rechte antike Heldenthat eröffnete den Kampf. Während die Philister sich raubend über das Land verbreiteten, überfiel Jonathan, allein mit seinem Waffenträger und ohne Wissen Sauls, den schwachen Posten, den sie am Pass von Michmas zurückgelassen hatten. Nachdem er die ersten überrascht und niedergemacht hatte, flohen die anderen, wohl in dem Glauben, es kämen noch mehrere Angreifer hinter den zweien her. Sie trugen den Schrecken in das verlassene Lager, von da verbreitete er sich über die Streifscharen. Gegenüber in Gibea be-

merkte man die Unruhe, und ohne den Bescheid des priesterlichen Orakels abzuwarten, beschloss König Saul den Angriff auf das feindliche Lager. Er gelang vollkommen, es war aber auch nicht mehr als eine Eroberung des Lagers und der Vorräte. Die Philister entkamen ungestört auf der schwierigen Strasse über Bethhoron.

Saul war kein schüchterner Jüngling, als er auf den Thron kam, schon damals stand ihm ein erwachsener Sohn zur Seite. Er war auch nicht von geringem Herkommen, sein Geschlecht war ausgebreitet und sein Erbgut beträchtlich. Seine Wirthschaft in Gibea blieb die Grundlage seiner Herrschaft. Die Männer, auf die er zählen konnte, waren seine benjaminitischen Verwandten. Andere öffentliche Aufgaben als den Krieg kannte er nicht, die inneren Verhältnisse liess er wie er sie gefunden hatte, er regierte auch wohl nicht lange genug, um wirksam in sie eingreifen zu können. Der Krieg war die Aufgabe und zugleich die Hilfsquelle des jungen Königtums. Er wurde beständig gegen die Philister fortgesetzt, wenn auch für gewöhnlich nicht im grossen Stil, sondern nur als Grenzfehde.

Es ist nicht ohne Bedeutung, dass die kriegerische Erhebung der Nation von Benjamin ausging. Durch die Schlacht von Aphek hatte Ephraim die Hegemonie zugleich mit ihren Symbolen verloren. Der Schwerpunkt Israels verlegte sich für eine Weile weiter nach dem Süden zu, und Benjamin wurde das Mittelglied zwischen Ephraim und Juda. Es scheint, dass dort die Herrschaft der Philister nicht so drückend war. Ihre Angriffe erfolgten nie über Juda, sondern immer von Norden aus; dagegen flüchtete man vor ihnen nach Süden, wie das Beispiel der silonitischen Priester zeigt, die sich in Nob bei Jerusalem niederliessen. Durch Saul trat Juda positiv in die Geschichte Israels ein, es gehörte zu seinem Reich und gerade dort hatte er thatkräftige und treue Anhänger. Seinen berühmten Zug gegen die Amalekiter hat er lediglich zu Gunsten Juda's unternommen, denn nur Juda konnte von diesen Räubern zu leiden haben.

Unter den Judäern, welche der Krieg nach Gibea führte, that sich David ben Isai aus Bethlehem hervor; durch sein Saitenspiel kam er in nähere Verbindung mit dem Könige. Er wurde sein Waffenträger, weiterhin der vertrauteste Freund seines

Sohnes, endlich der Gemahl seiner Tochter. Wie aber dieser Mann den Hof bezauberte, so wurde er auch der erklärte Liebling des Volkes, zumal ihn beispielloses Glück in allem was er unternahm begleitete. Das erregte die Eifersucht Sauls, wie es sich kaum anders erwarten lässt, in einer Zeit, wo der König notwendig auch der beste Mann sein musste. Ein erster Ausbruch liess sich als Anfall einer Krankheit erklären, aber bald blieb kein Zweifel, dass sich die Liebe des Königs zu seinem Eidam in tiefen Hass verwandelt hatte. Jonathan warnte den Freund und ermöglichte ihm die Flucht, die Priester von Nob versorgten ihn mit Waffen und Zehrung. Er ging in die Wüste von Juda und wurde der Führer von allerhand landflüchtigen Leuten, die sein Name verlockte, ein freies Leben unter ihm zu führen. Es waren darunter seine Verwandten aus Bethlehem, aber auch Philister und Hethiter. Aus dieser Schar, unter der sich besonders die Söhne Seruja's und von ihnen wieder der gewaltige Joab ben Seruja auszeichneten, wurde später die Leibwache Davids, der Kern seiner Militärmacht. Auch ein Priester war dabei, Abiathar ben Ahimelech ben Ahitub ben Phinehas ben Eli, der einzige aus dem Blutbade entronnene, welches Saul unter den Söhnen Eli's zu Nob angerichtet hatte, weil sie nach seiner Meinung mit David unter einer Decke spielten. Durch ihn hatte David die Möglichkeit, das heilige Los vor dem Ephod zu befragen. Auf die Dauer indessen konnte er sich in Juda vor Sauls Verfolgung nicht halten, zumal seine Landsleute im Allgemeinen nicht auf seiner Seite standen. Er that einen verzweifelten Schritt und stellte sich dem Philisterkönig Achis von Gath zur Verfügung. Der empfing ihn mit offenen Armen und wies ihm die Stadt Siklag zum Wohnsitz an. Hier trieb er mit seiner Schar das alte Wesen weiter, als selbständiger Fürst, jedoch mit der Verpflichtung dem Achis Heeresfolge zu leisten.

Inzwischen sammelten die Philister wieder einmal ihre Heere und zogen auf der gewöhnlichen Strasse gegen Israel. Saul liess sie nicht bis Gibea kommen, sondern erwartete sie in der Ebene Jezreel. Hier kam es zur Schlacht am Berge Gilboa, die für ihn den unglücklichsten Ausgang nahm. Als er seine drei älteren Söhne um sich her hatte fallen sehen, stürzte er sich in sein Schwert; sein Waffenträger folgte ihm in den Tod. Die Niederlage schien das Werk seines Lebens zu vernichten. Zu-

nächst wenigstens gewannen die Philister die verlorene Herrschaft über das westjordanische Land wieder. Aber jenseit des Jordans machte Abner, Sauls Vetter und Feldhauptmann, dessen noch unmündigen Sohn Isbaal zum Könige in Mahanaim, und es gelang ihm von hieraus die Herrschaft des Hauses Saul über Jezreel Ephraim und Benjamin wieder auszudehnen, natürlich im fortgehenden Kampfe mit den Philistern.

Nur Juda gewann er nicht. David benutzte die Gelegenheit, sich hier, mit Bewilligung der Philister und wohl als ihr Vasall, eine Sonderherrschaft zu begründen, deren Schwerpunkt im Süden lag, wo nicht die eigentlichen Judäer, sondern die Bne Kaleb und Jerachmeel wohnten. Vergebens versuchte Abner ihm dies Gebiet streitig zu machen. In der langwierigen Fehde zwischen dem Hause Sauls und David neigte sich das Glück je länger je mehr auf die Seite des letzteren. Persönliche Anlässe brachten schliesslich die Entscheidung. Da nemlich Abner ein Kebsweib Sauls, mit Namen Rispa, zu sich genommen hatte, so argwöhnte sein Neffe, er wolle in sein Erbe eingreifen und stellte ihn über den Punkt zur Rede. Das war dem Abner zu viel, von stund an gab er die Sache seines Mündels auf, die ihm so wie so unhaltbar scheinen mochte, und trat in Unterhandlungen mit David zu Hebron. Als er aber heimkehren wollte, fiel er von der Hand Joabs im Thore von Hebron, ein Opfer der Blutrache und der Eifersucht. Doch was er gewollt hatte, kam auch ohne ihn zu Stande. Nach seinem Tode war Israel führerlos und in grosser Verwirrung. Isbaal hatte nichts zu bedeuten, nur aus dankbarer Treue gegen seinen Vater hielt man an ihm fest. Da fiel auch er von Mörderhand, zwei benjaminitische Hauptleute schlichen sich in sein Haus zu Mahanaim ein, als er Mittags der Ruhe pflegte und auch die Thürhüterin beim Weizenverlesen eingeschlafen war, und brachten ihn um, in der vergeblichen Hoffnung auf Davids Dank. Nun zögerten die Ältesten Israels nicht länger, David die Krone anzubieten, und er nahm sie an.

Sofort verlegte er seine Residenz von Hebron nach Jerusalem, einer bis dahin noch kanaanitischen Stadt, die alle ihre Traditionen erst von ihm empfing. Sie lag auf der Grenze zwischen Israel und Juda, noch im Gebiete von Benjamin, aber nicht weit von Bethlehem; nahe auch bei Nob, der alten Priester-

stadt. David machte sie, wie zur politischen, so auch zur heiligen Metropole, indem er die Bundeslade von Kiriathjearim dorthin überführte und in seiner Burg, auf dem späteren Tempelberge, aufstellte.

Noch jetzt war das Königtum nicht bloss ein Vorrecht, sondern eine schwere Aufgabe; und das hat ohne Zweifel am meisten zur Erhebung Davids beigetragen, dass er als der rechte Mann für die Lösung der Aufgabe überall bekannt war. Die Aufgabe war noch immer der Krieg gegen die Philister; das war das Feuer, worin das israelitische Reich geschmiedet wurde. Die Kämpfe begannen mit der Verlegung der Residenz nach Jerusalem; leider erfahren wir wenig über ihren Verlauf, fast nur Anekdoten über die Grossthaten einzelner Helden. Das Endergebnis war, dass David vollendete, was Saul angefangen hatte, und das Joch der Philister für alle Zeit zerbrach. Es war jedenfalls die wichtigste That seiner Herrschaft.

Von der Verteidigung gegen die Philister aber ging David weiter zu Angriffskriegen über, in denen er die drei Brüder Israels, Moab Ammon und Edom, seiner Herrschaft unterwarf. Zuerst scheint er mit den Moabitern in Kampf geraten zu sein; er besiegte und unterjochte sie vollständig. Nicht lange darauf starb Nahas, der König von Ammon; seinem Nachfolger Hanun liess David durch eine Gesandtschaft sein Beileid bezeugen. Hanun argwöhnte darin eine Form der Kundschaftung — ein Argwohn, der sich leicht erklärt, wenn David damals Moab schon unterworfen hatte. Mit Schimpf und Schande schickte er die Gesandten ihrem Herrn zurück, und rüstete sich zugleich auf den Krieg, indem er sich mit verschiedenen syrischen Königen, namentlich mit dem mächtigen König von Soba, verbündete. David eröffnete den Feldzug und sandte unter Joabs Führung das israelitische Heer gegen die Stadt Rabbath Ammon. Die Syrer rückten zu ihrem Entsatze heran; aber Joab teilte seine Mannschaft, und während er durch seinen Bruder Abisai die Belagerten in Schach hielt, zog er selber gegen die Syrer und trieb sie ab. Als sie dann stärker wie zuvor wieder zu kommen drohten, zog ihnen David in Person mit grosser Macht entgegen und schlug sie bei Helam „am Strome“. Es scheint, dass infolge davon das Reich von Soba zerstört und Damaskus zinsbar gemacht wurde. Nun konnte auch Rabbath Ammon

nicht länger widerstehen, und die Ammoniter teilten das Schicksal ihrer moabitischen Brüder. Gleichzeitig wurde endlich Edom bezwungen und seiner Männer beraubt. So traf ein, was Bileam gesehen; das jüngste der vier hebräischen Völker trat die drei älteren unter seine Füsse.

Hinfort hatte David vor äusseren Feinden Ruhe, zu Hause aber erwuchsen ihm aus seiner eigenen Familie Gefahren, die nicht dazu dienten seinen Ruhm zu vermehren. Durch verkehrte Milde und verkehrte Strenge hatte er sich seinen Sohn Absalom, der nach Amnons Ermordung der Erbe des Reiches war, gänzlich entfremdet. Er bereitete einen Aufstand gegen seinen Vater vor, zu dem er eine Misstimmung gegen ihn benutzte, welche sich der Judäer bemächtigt hatte; wahrscheinlich glaubten sie von David nicht genug bevorzugt zu werden. In Hebron war der Heerd des Aufstandes, der Judäer Ahitophel war seine Seele, der Judäer Amasa war sein Arm. Doch wurde auch das übrige Israel hineingezogen, nur das Ostjordanland blieb David treu. Dahin rettete er sich in aller Eile, denn der Ausbruch überraschte ihn völlig. In Mahanaim, von wo auch Abner einst das Reich wiederhergestellt hatte, sammelte er, um den Kern seiner sechshundert Kerether und Phelether, seine Getreuen; Absalom liess ihm, gegen Ahitophels Rat, dazu Zeit. In der Nähe von Mahanaim, in der Wildnis von Ephron, kam es zur Schlacht. Absalom fiel, und damit war der Aufstand zu Ende. Zuerst schämte sich Joseph seiner Teilnahme für den Rebellen und schickte eine Deputation dem Könige entgegen, um ihn wieder holen zu lassen. Juda dagegen hielt sich noch abseit. Nun hatte zwar eine List des Königs den Erfolg auch die Judäer zu sich hinüber zu ziehen, rief aber zugleich die Eifersucht zwischen Israel und Juda in's Leben, so dass der Benjaminit Seba einen neuen Aufstand, diesmal der Israeliter, erregte. Indessen wurde derselbe durch Joab rasch unterdrückt.

Bald darauf scheint David gestorben zu sein. Seine geschichtliche Bedeutung kann man nicht leicht zu hoch anschlagen. Juda und Jerusalem waren lediglich seine Schöpfungen, und wenn auch das gesamt-israelitische Reich, das er zusammen mit Saul gegründet hatte, bald zerfiel, so blieb doch die Erinnerung daran allezeit der Stolz des ganzen Volkes. Sein persön-

licher Charakter ist vielfach sehr abschätzig beurteilt worden. Daran ist vor allem seine Kanonisierung durch die spätjüdische Tradition schuld, die einen levitischen Heiligen und frommen Hymnendichter aus ihm gemacht hat. Dazu stimmt es dann nicht, dass er besiegte Feinde mit Grausamkeit behandelte, die Bastarde Sauls vor Jahve zu Gibeon aufhängen liess. Nimmt man ihn indessen wie er ist, als einen antiken König in barbarischer Zeit, so wird man milder urteilen. Ein waghalsiger Mut mischte sich in ihm mit einer weichen Empfänglichkeit; auch als er die Krone trug, blieb ihm der Zauber einer überlegenen und dabei doch kindlichen Persönlichkeit. Sein Benehmen in dem Handel mit Uria spricht im Grunde genommen mehr für als gegen ihn, nicht viele Könige würden auf die Vermahnung Nathans offene und tiefe Reue kundgegeben haben. Am wenigsten zur Ehre gereicht ihm die Schwäche, die er gegen seine Familie und gegen seinen Stamm zeigte. Dagegen kann ihn sein letzter Wille, dessen Ausführung er auf dem Todbette seinem Nachfolger zur Pflicht gemacht haben soll, nicht zur Last gelegt werden; da hat ihn ein Späterer, der ihn verherrlichen wollte, auf's schwerste verunglimpft. Ebenso ist es unberechtigt, ihm die Ermordung Abners und Amasa's in die Schuhe zu schieben, oder ihn für den Untergang Sauls, zu dem er sich mit der Hierokratie verbündet habe, verantwortlich zu machen und ihm in Folge dessen die Urheberschaft des Klageliedes auf Jonathan abzusprechen, das freilich nicht von einem Heuchler stammen kann.

Schon zu Davids Lebzeiten kam Salomo auf den Thron, nicht zufolge seines Rechtes, sondern durch eine Palastintrigue, die von den sechshundert Leibwächtern unterstützt wurde. Seinen Ruhm hat er sich nicht vor dem Feinde erworben. Er liess es zu, dass an Stelle des zerstörten Syrerreiches von Soba ein neues in Damaskus erstand, welches eine viel grössere Gefahr für Israel in sich barg. Auch Edom befreite sich, nur der Hafen von Elath blieb in Salomo's Besitz. Über Moab und Ammon erfahren wir nichts; es ist wahrscheinlich, dass auch sie damals abgefallen sind. Wenn aber die Kriegführung Salomo's starke Seite nicht war, so kümmerte er sich dagegen mehr als seine beiden Vorgänger um die inneren Angelegenheiten; in seiner Thätigkeit als Richter und Regent bestand nach der Tradition

seine Stärke. Die Aufsaugung der Kanaaniter, die mit der Gründung des Königtums in rascheren Fluss geriet, scheint unter Salomo zum Abschluss gekommen zu sein. Sie waren ein stammauflösendes und staatverkittendes Element, auch nach dieser Rücksicht war ihre Assimilierung ein wichtiges politisches Resultat. Salomo konnte es zum ersten Male wagen, unbekümmert um Stämme und Geschlechter das Reich in zwölf Bezirke einzuteilen, deren jedem er einen königlichen Vogt vorsetzte; nur Juda scheint er von dieser Einteilung ausgenommen zu haben — ein bezeichnendes Zugeständnis. Er legte auf diese Weise den Grund zu einer strengen und geordneten Verwaltung, wie sie nach ihm höchst wahrscheinlich nie wieder erreicht worden ist. Er scheint es wirklich verstanden zu haben, die Dämonen der Wüste und der Anarchie zu bannen und sie in den Dienst der Cultur und des Staates zu zwingen. Der Fehler war nur, dass er dabei doch nicht sowohl das Beste seiner Unterthanen, als das Beste seiner Kasse im Auge hatte; er verfolgte damit gleiche Zwecke wie mit seinem Pferdehandel, seinen Ophirfahrten und seinem Länderschacher. Seine Leidenschaften waren Bauten, Prunk und Weiber, er wollte es darin den übrigen orientalischen Königen, zum Beispiel seinem ägyptischen Schwiegervater, gleichthun. Dazu gebrauchte er Mittel: Menschenkräfte, Naturallieferungen, Geld. Besonders der Ausbau Jerusalems zu einer festen und glänzenden Königsstadt lag ihm am Herzen. Der Tempel, den er baute, war nur ein Teil seiner gewaltigen Burg; dieselbe umfasste eine Menge privater und öffentlicher Gebäude, die verschiedenen Zwecken dienten.

Offenbar kamen durch diesen König neue Zuflüsse in den Strom der bisherigen Entwicklung. Wie einst, nach der Ansiedlung, die kanaanitische Cultur eingedrungen war, so wurden jetzt, nach der Gründung des Reichs, der orientalischen Cultur im höheren und weiteren Sinne die Schleusen geöffnet. Aus welchen persönlichen Motiven das auch geschehen mochte — die Wirkung war eine bedeutende und keine bloss unheilvolle. Auf dem Boden des strengeren Regiments konnte sich Stabilität und Ordnung entwickeln; Juda hat es nicht zu bereuen gehabt, dass es dies Joch nicht abschüttelte. Der nähere Verkehr mit dem Auslande erweiterte den geistigen Horizont des Volks und vertiefte zugleich das Bewusstsein seiner Eigentümlichkeit. Wenn

Salomo in seinem Hoftempel phönicische und ägyptische Einrichtungen auf den Jahvedienst übertrug, so mochten zu seiner Zeit die richtigen alten Israeliten daran Anstoss nehmen; aber doch ist dieser Tempel nachher von grosser und segensreicher Bedeutung für die Religion gewesen. Dass auch allerlei schädliche Folgen mit unterliefen, braucht nicht geleugnet zu werden. Darin übrigens verdient der König schwerlich Tadel, dass er bei Jerusalem Altäre für ammonitische und ägyptische Gottheiten erbaute. Denn diese Altäre blieben unangefochten stehen bis auf Josia, während es doch mehr als einen frommen König zwischen Salomo und Josia gegeben hat, der sie hätte zerstören können, wären sie ihm so wie dem Deuteronomium ein Greuel und Ärgernis gewesen.

4. Von Jerobeam I. bis zu Jerobeam II.

Nach Salomo's Tode machte sich die Unzufriedenheit über seine Neuerungen und namentlich über die Straffheit, womit er die Zügel und die Schraube angezogen hatte, gegen seinen Nachfolger Luft; und als Rehabeam die Forderungen, welche eine Versammlung der Ältesten in Sichem an ihn stellte, schnöde abwies, kündigten sie ihm den Gehorsam und riefen den Ephraimiten Jerobeam ben Nebat zum Könige aus, der schon gegen Salomo einen Aufstandsversuch gemacht und sich dann nach Ägypten gerettet hatte. Nur Juda und Jerusalem blieben dem Hause Davids treu. Unter den Ursachen des Abfalls der zehn Stämme hat gewiss auch die Eifersucht auf Juda mitgewirkt. Durch die Philister war die Macht Josephs gelähmt, durch das Königtum der natürliche Schwerpunkt Israels nach Süden verschoben. Jetzt stellte er sich wieder her, denn er lag in Joseph und nicht in Juda.

Das Königtum selber schafften die Israeliten nicht ab, ein vollgültiger Beweis für die Notwendigkeit und den Segen dieses Instituts. Allerdings aber suchten sie die Vorteile desselben mit den Vorteilen der Anarchie zu vereinigen; dieser innere Widerspruch war eigentlich die Sünde, an der sie zu Grunde gingen. Dagegen wurde ihnen der Abfall vom mosaischen Cultus zu Jerusalem erst von den späteren Juden zur Sünde gemacht. Da-

mals stand die Religion der Spaltung nicht im Wege, der Prophet Ahia von Silo war es, der in Jerobeams Gedanken den Samen seiner zukünftigen Bestimmung säete. Der Cultus von Jerusalem war noch nicht der ausschliesslich legitime, sondern derjenige, den Jerobeam zu Bethel und Dan einrichtete, war ganz ebenso berechtigt; Gottesbilder gab es dort sowohl wie hier und überall, wo es ein Gottes haus gab. In dem religiösen und geistigen Leben der beiden Reiche bestand überhaupt kein inhaltlicher Unterschied, nur dass die Anregungen zumeist von Israel ausgingen.

Nicht gutwillig fügte sich Rehabeam dem Aufstande. Er suchte ihn mit Waffengewalt zu unterdrücken; mit wie gutem Erfolge, zeigt der Umstand, dass sein Gegner sich bewogen fand, nach Pnuel (bei Mahanaim) jenseit des Jordans sich zu verziehen, wie einst Abner nach der Schlacht am Gilboa und David bei dem Aufstande Absaloms. Doch durch den Einfall des Sisak, der Jerusalem eroberte und brandschatzte, bekam Jerobeam Luft. Die Fehde dauerte zwar noch fort, aber an eine Niederwerfung des Aufstandes konnte Rehabeam nicht mehr denken. Bald wandte sich das Blatt zu Gunsten Israels. König Baësa, der sich an Stelle von Jerobeams Sohn Nadab auf den Thron gesetzt hatte, ging zum Angriff auf Juda über, und Asa ben Rehabeam wusste sich nicht anders zu helfen als dadurch, dass er Benhadad von Damaskus dem Baësa auf den Hals zog. Er erreichte seinen Zweck, aber durch ein gefährliches Mittel.

Baësa's Sohn Ela wurde durch den Statthalter Zimri gestürzt, der sich aber gegen den Feldhauptmann Omri nicht halten konnte. Dem Omri erstand in einem anderen Teile des Landes ein Gegenkönig, Thibni ben Ginath; erst nach dessen Tode wurde Omri allgemein anerkannt (± 900 a. Ch.). Er ist der Gründer der ersten eigentlichen Dynastie in Israel und der Neubegründer des Reichs, dem er in der Stadt Samarien seinen bleibenden Mittelpunkt gab. Die Bibel erzählt fast nichts von ihm, seine Bedeutung erhellt aber daraus, dass der Name „Reich Omri's“ bei den Assyrern die gewöhnliche Bezeichnung Israels war. Nach der Inschrift Mesa's war er es, der Moab wieder zum Reiche brachte, von dem es beim Tode Davids oder Salomo's abgefallen war. Nicht so glücklich war er gegen die Damascener, denen er in seiner Hauptstadt Samarien gewisse Vorrechte einräumen musste.

Auf Omri folgte sein Sohn Ahab. Während der längsten Zeit seiner Regierung scheint dieser König eine Art Oberherrschaft der Syrer anerkannt zu haben. Nur dadurch lässt es sich erklären, dass er ihnen in der Schlacht von Karkar (854) Heeresfolge leistete gegen die Assyrer. Aber eben in Folge dieser Schlacht, unter Benutzung der politischen Constellation, die ihm dadurch klar ward, löste er das Verhältnis zu Damaskus. Nun begannen die wüthenden Angriffe der Benhadad und Hazael auf Israel. Ahab begegnete ihnen mit Mut und Glück, aber schon im dritten Jahr nach dem Anfang des halbhundertjährigen Krieges fiel er in der Schlacht bei Ramath in Gilead (± 851).

Den Thronwechsel unter diesen Umständen benutzten die Moabiter, um das Joch abzuschütteln, das ihnen Omri vor 40 Jahren aufgelegt hatte; in dem Steine ihres Königs Mesa ist uns ein genauer Bericht darüber erhalten, der unmittelbar unter dem frischen Eindrucke des gelungenen Aufstandes abgefasst ist. Ahazia, der zunächst auf Ahab folgte, musste sie gewähren lassen; nach seinem frühen Tode versuchte sein Bruder Joram sie wieder zu unterwerfen, aber vergebens. Unternehmen konnte er übrigens den Feldzug gegen Moab nur dann, wenn ihn die Syrer in Friede liessen. Es scheint in der That, dass sie nicht in der Lage waren, den Schlag von Ramath auszubeuten; ohne Zweifel wurden sie daran gehindert durch die assyrischen Angriffe in den Jahren 850. 849. Als diese eine Weile nachliessen, wandten sie sich sofort gegen Joram, trieben ihn hinter die Mauern seiner Hauptstadt zurück und belagerten ihn dort. Schon war in Samarien die Not auf's äusserste gestiegen, da zogen eines Tages die Feinde unversehens ab, weil sie von einem Angriffe der „Ägypter und Hethiter" auf ihr Land gehört hatten. Möglich, wenngleich nicht gerade notwendig, dass diese Ägypter und Hethiter vielmehr die Assyrer waren, die im J. 846 auf's neue in Aram einfielen. Dem gemeinen Mann in Israel waren die Assyrer noch eine unbekannte Grösse, und so konnte statt ihrer in der volkstümlichen Erzählung eine bekanntere substituiert werden. In Folge dieser Wendung atmete Joram wieder auf; begünstigt durch einen Dynastiewechsel in Damaskus scheint er den Syrern sogar die Festung Ramath in Gilead abgenommen zu haben, in deren Besitz Ahab vergeblich zu kommen trachtete.

Da aber brach plötzlich über das Haus Omri's eine Katastrophe ein, welche seit längerer Zeit von den Propheten vorbereitet war.

Als die Nebiim zuerst auftauchten, vor dem Ausbruch der Philisterkriege, waren sie in Israel eine fremdartige Erscheinung. Mittlerweile hatten sie sich so eingebürgert, dass sie ganz wesentlich zu dem Bestande der Jahvereligion gehörten. Manches von ihrem alten Wesen hatten sie abgeschliffen, beibehalten aber hatten sie das scharenweise Auftreten und das Leben in Vereinen mit gemeinsamer, auffallender Tracht. Diese Vereine hatten keine ausser ihnen selber liegenden Zwecke; die rabbinische Ansicht, es seien Schulen und Lehrhäuser gewesen, wo die Thora und die heilige Geschichte getrieben wurde, überträgt spätere Verhältnisse auf die alte Zeit. Grosse Bedeutung hatten die Nebiim im Durchschnitt nicht. Aber ab und zu erwuchs unter ihnen ein Mann, in welchem der Geist, der in ihren Kreisen gepflegt wurde, gewissermassen explodierte. Geschichtliche Wirkung übten immer nur diese einzelnen Grössen, die über den Stand hervorragten, sogar in Opposition dazu traten, doch aber auch wieder ihren Rückhalt darin fanden. Das Prototyp dieser Ausnahmepropheten, die wir indessen nicht mit Unrecht als die wahren Propheten zu betrachten gewohnt sind, ist Elias von Thisbe in Gilead, der Zeitgenosse des Königs Ahab.

Seiner Gemahlin Izebel zu lieb, hatte Ahab dem tyrischen Baal einen Tempel und einen reichen Cultus zu Samarien gestiftet. Dem Jahve dadurch Abbruch zu thun, war nicht seine Meinung, Jahve blieb der Reichsgott, nach welchem er auch seine Söhne Ahazia und Joram und seine Tochter Athalia benannte. Von Zerstörung der Altäre Jahve's und Verfolgung seiner Propheten war keine Rede, nicht einmal von Einführung des fremden Gottesdienstes ausserhalb der Hauptstadt. Da also der Herrschaft Jahve's über Israel nicht zu nahe getreten wurde, so fand der Glaube des Volkes nichts Anstössiges an einer Handlungsweise, die hundert Jahre früher auch Salomo befolgt hatte. Nur Elias protestierte dagegen. Für ihn war es ein Hinken auf beiden Seiten, ein unvereinbarer Widerspruch, dass man Jahve als den Gott Israels verehrte und daneben doch dem Baal in Israel eine Kapelle erbaute. Die Menge hatte er dabei nicht auf seiner Seite; sie staunte ihn wohl an, aber sie begriff ihn nicht.

Einsam ragte dieser Prophet, die grandioseste Heldengestalt in der Bibel, über seine Zeit hervor; die Sage konnte sein Bild festhalten, aber nicht die Geschichte. Man hat mehr den unbestimmten Eindruck, mit ihm in ein neues Stadium der Religionsgeschichte zu treten, als dass man ausmachen könnte, worin der Unterschied gegen früher bestand. Nachdem Jahve zunächst im Kampf gegen äussere Feinde die Nation und das Reich gegründet hatte, reagierte er jetzt innerhalb der Nation, auf geistigem Gebiete, gegen die fremden Elemente, die bis dahin ziemlich ungehindert hatten zutreten dürfen. Die Rechabiten, die damals aufkamen, protestierten in ihrem Eifer für Jahve gegen die ganze auf den Ackerbau gegründete Cultur und griffen grundsätzlich zurück auf das urisraelitische Nomadenleben in der Wüste; die Naziräer enthielten sich wenigstens des Weines, des Hauptsymbols der dionysischen Civilisation. Hierin that allerdings Elias nicht mit; sonst wäre er wohl auch der Menge verständlicher gewesen. Aber den Geist begreifend, aus dem diese Wunderlichkeiten hervorgingen, erfasste er Jahve als einen Herren, mit dessen Dienst sich kein anderer Dienst vertrage. Die Errichtung jenes königlichen Tempels für den tyrischen Baal in Samarien gab ihm den Anlass zum Kampf gegen den Baalscultus überhaupt, gegen den zwischen Baal und Jahve schillernden Syncretismus, von dem sich nur sehr wenige in Israel frei gehalten hatten. Ihm bedeuteten Baal und Jahve, wie man annehmen möchte, einen Gegensatz der Principien, der letzten und tiefsten praktischen Überzeugungen; sie konnten nicht beide recht haben und neben einander bestehen. Für ihn gab es nicht auf verschiedenen Gebieten gleichberechtigte anbetungswürdige Kräfte, sondern überall nur ein Heiliges und ein Mächtiges, das nicht wie Baal in dem Leben der Natur, sondern wie Jahve in den sittlichen Forderungen des Geistes sich offenbarte. Als ein Anzeichen dafür, dass er den Kampf der Götter nicht, wie es hergebracht war, für einen Kampf der Nationalitäten ansah, darf man es vielleicht hervorheben, dass er trotz seinem Eifern gegen den Baal kein Bedenken getragen haben soll, bei einer Phönicierin Wohnung zu nehmen und ihr von Jahve Hilfe und Wohlthaten zu erbitten. Besonders wichtig aber ist der Standpunkt, welchen er nach 1. Reg. 19 zu den schweren Unglücksfällen und Drangsalen einnimmt, die damals über sein Volk

hereinzubrechen begannen und es an den Rand des Unterganges brachten. Sie werden ihm zum voraus angekündigt — um seine Klage zu beschwichtigen, dass seine Arbeit vergeblich gewesen sei. Es ist ihm ein Trost zu hören, dass nur diejenigen, die ihre Knie nicht dem Abgott gebeugt haben, siebentausend Mann, von Israel übrig bleiben, alle anderen dem Schwerte zum Opfer fallen sollen. Wenn Jahve über den Baal triumphiert, so hat Elias seinen Zweck erreicht, mag Israel darüber bis auf einen kleinen Rest zusammenschwinden. Das ist der Eindruck, den der Erzähler der Theophanie auf dem Horeb von dem Wirken dieses Propheten hat, und schwerlich ist sein Eindruck unrichtig gewesen. Die Gottesidee begann damals in Einzelnen, wie es scheint, sich über die nationale Schranke zu erheben. Ähnliches Geistes Kind wie Elias, und ebenso einsam stehend wie er, war sein Zeitgenosse Micha ben Jimla, der unter vierhundert Nebiim zu Samarien, die dem Könige Ahab Sieg verkündigten, allein das Gegenteil zu behaupten wagte, der aber nicht bloss dies eine Mal, sondern regelmässig im Namen Jahve's Unheil schaute über Israel — ganz gemäss dem Wesen des wahren Propheten, wie es Jahrhunderte später Jeremia bestimmte (28, 8), an den man überhaupt durch Micha ben Jimla sich erinnert fühlt.

Diese Männer waren ein Vorspiel der Zukunft, für die Gegenwart war ihr Wollen verloren. Was die unmittelbaren Nachfolger Elia's von ihm verstanden hatten, beschränkte sich darauf, dass man den Baalsdienst in Samarien und das Haus Ahabs dazu mit Stumpf und Stiel ausrotten müsse. Zu diesem praktischen Ziel benutzte Elisa praktische Mittel. Als einst Elias nach der Hinrichtung Naboths wie ein Blitz auf König Ahab getroffen und ihm wegen des ungerechten Todesurteils den blutigen Untergang gedroht hatte, war ein Kriegsoberster zugegen gewesen, Jehu ben Nimsi; der Auftritt war ihm unvergesslich geblieben. Dieser Mann nun stand an der Spitze der Truppen in Ramath Gilead, nachdem Joram ben Ahab sich vom Kriegsschauplatze hatte zurückziehen müssen, um sich in Jezreel, dem Lieblingsaufenthalt der Könige aus dem Hause Omri, von einer Verwundung heilen zu lassen. Dem Elisa schien der Augenblick geeignet, um im Namen Jahve's die Aufforderung an Jehu ergehen zu lassen, er solle jetzt die Drohung Elia's am Hause Ahabs vollstrecken. Jehu gewann die Heerführer für

sich und führte dann den prophetischen Auftrag so gut aus, dass keiner von der Dynastie und vom Hofe übrig blieb. Darnach vertilgte er auch den Baal und seine Verehrer in Samarien. Seitdem scheint ein Dienst fremder Götter in Israel nicht mehr vorgekommen zu sein. Der Bilderdienst blieb freilich bestehen, aber die Bilder Steine und Bäume, selbst wie es scheint die Theraphim, gehörten zum Cultus Jahve's oder wurden doch in Beziehung dazu gesetzt.

Jehu begründete die zweite und letzte Dynastie des Reiches Samarien. Mit der Erbschaft des Hauses Omri fiel ihm auch die Aufgabe zu, sich der Syrer zu erwehren. Da seine Kräfte dafür nicht ausreichten, griff er zu dem Mittel, die Assyrer zu abermaligem Einfall gegen Aram zu bewegen. Seine Gesandten brachten dem Salmanassar II. Geschenke dar, keine regelmässigen, sondern einmalige (zu dem eben erwähnten bestimmten Zwecke), die jedoch von der Eitelkeit des Grosskönigs als Tributleistungen eines Vasallen aufgefasst wurden. In den Jahren 842. 839 erfolgten wirklich assyrische Feldzüge gegen Hazael von Damaskus. Dann aber hörten sie für lange Zeit auf, und die samarischen Könige, Jehu und seine beiden Nachfolger, waren auf sich selber angewiesen. Das waren schlimme Zeiten für Israel. Mit hartnäckiger Grausamkeit wütete die Grenzfehde im Lande Gilead, bei der Ammon und Moab und von der anderen Seite die Philister den Syrern secundierten; dazwischen kamen auch grosse Expeditionen vor, deren eine den König Hazael bis unter die Mauern von Jerusalem führte. Nur durch die grösste Anstrengung wurde die Selbständigkeit Israels gerettet. Noch einmal ging die Religion Hand in Hand mit der Nation; in merkwürdigem Gegensatze zu seinem Vorgänger Elias war der Prophet Elisa die Hauptstütze der Könige, Wagen und Reuter Israels im Kampf gegen die Syrer. Es gelang endlich dem Enkel Jehu's, Joas ben Joahaz, den Syrern mehrere und entscheidende Schläge beizubringen. Seitdem waren sie keine Gefahr mehr für Israel. Unter Joas' Sohne, Jerobeam II., erstieg das Reich sogar einen Gipfel äusserer Macht, der an die Zeiten Davids erinnern konnte. Moab wurde wieder unterworfen, im Süden reichte die Grenze bis an den Bach der Heide, im Norden bis gegen Hamath.

5. Gott, Welt und Leben im alten Israel.

Hier ist der Ort, vor dem Auftreten derjenigen Propheten, welche das neue Israel schufen, einen kurzen Blick auf das alte zu werfen, welches mit dem Reiche Samarien unterging. Von einer früheren Periode als dem Jahrhundert von 850—750 lässt sich kaum eine Statistik geben. Denn während die grossen Ereignisse der Geschichte ziemlich zuverlässig durch lange Zeit bewahrt werden können, ist für die Schilderung von Zuständen, wenn sie nicht ganz stationär sind, eine gleichzeitige Literatur unentbehrlich. Die hebräische Literatur aber erblühte erst in dieser Periode, namentlich wie es scheint nach der glücklichen Abwehr der Syrer. Geschrieben wurde zwar schon früh, aber nur Urkunden, zumal auf Stein, und ausserdem Briefe, wenn der Inhalt der Botschaft das Tageslicht scheute oder aus anderen Gründen geheim gehalten werden sollte. Früh entwickelte sich auch im Zusammenhange mit der Religion der historische Sinn des Volkes, die grossen Thaten Jahve's d. i. Israels wurden in Liedern besungen, aber diese Lieder wurden ursprünglich nur mündlich überliefert. Die Literatur begann mit der Sammlung und Aufzeichnung derselben, das Buch der Kriege Jahve's und das Buch des Redlichen waren die ältesten Geschichtsbücher. Dann ging man dazu über, auch in Prosa Geschichte zu schreiben, unter Benutzung von Urkunden oder Familienerinnerung; in den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige ist uns ein ziemlicher Teil dieser alten Historiographie erhalten. Gleichzeitig wurden auch schon gewisse Sammlungen von Rechtsgrundsätzen und Entscheidungen der Priester aufgeschrieben, wovon wir in dem sogenannten Bundesbuch (Exod. 21. 22) ein Beispiel besitzen. Etwas später vielleicht folgte die Aufzeichnung der Sagen über die Patriarchen und über die Urzeit, welche nicht sehr früh entstanden sein können. Merkwürdig insonderheit ist das Aufkommen einer schriftlichen Prophetie. Warum haben Elias und Elisa nicht geschrieben? warum schrieb hundert Jahre später Amos? Es lässt sich kaum anders erklären als dadurch, dass aus einem nichtliterarischen Zeitalter inzwischen ein literarisches geworden war.

Wir beginnen mit unserer Statistik bei den Familienverhältnissen. Polygamie war selten, Monogamie die Regel, doch galt es für unanstössig, Kebsweiber zu haben oder in einer fremden Stadt bei Huren Herberge zu halten. Sitte und Liebe wies den Ehefrauen eine sehr angesehene Stellung an, aber Spuren von einem Recht, wonach sie gekauft wurden und dann zum vererbungsfähigen Besitz gehörten, erhielten sich noch bis in dieses Zeitalter. Verwandtenheirat war nicht verpönt, der Vater gab seine Tochter sogar lieber einem Vetter als einem anderen Manne. Über die Kinder hatten die Eltern volle Gewalt, sie durften sie opfern und auch in Sklaverei verkaufen. Die Sklaverei scheint nicht das schlimmste Los gewesen zu sein. Die Knechte und Mägde standen gesellschaftlich ihren Herren und Frauen ziemlich gleich und waren sogar rechtlich einigermassen geschützt. Die politische Bedeutung wie bei Griechen und Römern hatte die Sklaverei nicht; sie hätte aufgehoben werden können, ohne dass dadurch dem Staate seine Grundlage entzogen wäre.

Die Ansässigkeit war jetzt vollkommen durchgedrungen, der Unterschied zwischen Hebräern und Kanaanitern verschwunden. Erscheinungen wie Gaal, Jephtah, Simson, David in der Wüste Juda, wären in dieser Zeit kaum möglich gewesen; an die Stelle des freien Räuberlebens war ein ganz anderes Ideal getreten, wie die Patriarchen zeigen. Die Hirten nomadisierten nicht mehr, Jakob blieb daheim bei den Hürden, während Esau schweifte. Die Viehzucht überwog nur noch strichweise, zum Beispiel in Teilen von Juda und vom Ostjordanlande; im Ganzen trat sie zurück gegen die Ackerwirtschaft. Der Feld- und Gartenbau galt als der eigentliche Beruf des Menschen; geruhig unter seiner Rebe und unter seinem Feigenbaum zu sitzen, war das Ziel der Wünsche eines richtigen Israeliten. Von freiwilliger Fruchtbarkeit war das Land freilich nicht, die Wüste frass um sich, wo ihr nicht entgegen gearbeitet wurde. Aber der Schweiss des Angesichtes that hier Wunder. Die terrassierten Berge waren mit Wein und Oliven bedeckt, die Thäler und Ebenen trugen Weizen und Gerste die Fülle. Offenbar stand die Agrikultur auf einer sehr hohen Stufe. Handwerk und Künste dagegen waren unentwickelt und arbeiteten nur für den einfachen Hausbedarf.

Die hergebrachte Lebensweise war einfach. Dass in Ägypten auch die Landbau treibende Bevölkerung in geschlossenen Städten zusammengedrängt wohnte, wunderte die Palästiner; ihre Ortschaften waren offen, gemeiniglich auf halber Höhe eines Hügels gelegen, unterhalb des Altars und oberhalb des Wassers. Die Häuser wurden aus Holz und Luftziegeln gebaut, das Licht kam durch vergitterte Luken, aus denen auch der Rauch zog. Die Möblierung eines Zimmers wird einmal beschrieben, sie bestand aus Lagerstätte, Tisch, Stuhl und Leuchter. Die allgemeine Tracht war Rock und Mantel, d. h. Unterkleid und Überwurf; die Füsse wurden geschützt, Kopfbedeckung dagegen war nicht üblich. Fleisch gab es nur an den Opfertagen, dreimal im Jahre, zu essen; gewöhnlich mussten Mehl und Öl für die Küche genügen. Die alte Hauptmahlzeit fand, wie es scheint, nicht Abends sondern Mittags statt. Verglichen mit den Ägyptern oder auch mit den Philistern kamen sich die Israeliten robust und unverzärtelt vor, weniger von Krankheiten geplagt. Jahve war ihr Arzt; sie brauchten keine Heilkünstler, kaum Hebammen.

Jedoch die Zeiten fingen an sich zu ändern. Der Handel war lange nur von den kanaanitischen Städten betrieben, sodass der Name Kanaaniter sogar geradezu zur Bezeichnung eines Händlers diente. Jetzt aber trat Israel in Kanaans Fussstapfen, zum Leidwesen der Propheten. Die Könige selber, seit Salomo, waren mit gutem oder schlechtem Beispiel vorangegangen, indem sie in Gemeinschaft oder in Concurrenz mit den Tyriern überseeischen Handel und andere Geschäfte in grossem Masse betrieben. Die Städte gewannen an Bedeutung, das Geld entwickelte seine Macht, es bahnte sich eine Umwälzung an, die kein frommer Eifer zu hemmen vermochte. Kornwucher, Latifundien, Häufigkeit der Verpfändungen sind Anzeichen, dass der gleichmässig verteilte Grundbesitz gegenüber dem grossen Vermögen sich nicht zu halten vermochte. Die Klasse der Beisassen und Tagelöhner mehrte sich, die Fälle, dass freie Hebräer sich in die Sklaverei verkauften, scheinen nicht selten gewesen zu sein. Der Riss zwischen Reich und Arm, Vornehm und Gering wurde breiter, die oberen Tausend unterschieden sich in ihrer Lebensweise immer mehr von dem gemeinen Volke. Sie bauten sich Häuser aus Quadersteinen; sie assen den Fest-

braten täglich, tranken den Wein wie Wasser und versalbten das beste Öl. Mit welchem Raffinement die Weiber sich putzten, hat der Prophet Jesaia so genau beschrieben, dass man auf den Verdacht gerät, die Mode sei in sein eigenes Haus eingeschlichen. Dass der materielle Fortschritt auch gemeinnützigen Unternehmungen, wie dem Bau von Brücken, Strassen, Wasserleitungen, zu gut gekommen sei, davon hören wir wenig; es lässt sich trotzdem wohl annehmen. Zur Kunst dagegen scheint sich der Luxus nicht aufgeschwungen zu haben.

Das Königtum bewahrte im Zehnstämmereich notgedrungen seinen kriegerischen Charakter. Unter den damaligen Verhältnissen, bei den ewigen Kriegen, war der Herrscher zuvörderst Soldat. Vom Heere eingesetzt, suchte er im Heere seine Stütze und fühlte sich im Lager zu Hause. Der Feldhauptmann war die wichtigste Person im Reich; an ihn wandte man sich, wenn es galt, ein Anliegen durchzusetzen. Die Anfänge eines soldatischen Standes bildeten sich aus, da der Heerbann des Volkes den veränderten Ansprüchen der Kriegführung nicht mehr genügte. Denn man focht nicht mehr ausschliesslich zu Fusse, wie es noch zur Zeit Davids geschehen war, sondern Rosse und Wagen waren unentbehrlich. An die Stelle des Waffenträgers trat der Adjutant, der neben dem Pfeilschützen auf dem Streitwagen stand und ihn mit dem Schilde deckte. Auch die Art der Ausrüstung änderte sich, Schwert und Lanze traten zurück, der Bogen wurde die Hauptwaffe. Ein weiterer Fortschritt bestand in der Befestigung der Städte, besonders der Metropolen. Früher floh die Bevölkerung in Kriegsläuften in die Höhlen und Wälder, jetzt rettete sie sich hinter die Mauern der Festungen. Die gute alte Zeit, wo es weder Rosse und Wagen noch Festungen, d. h. überhaupt kein ausgebildetes Kriegswesen, gegeben hatte, war dahin und wurde vergeblich von den Propheten zurückgewünscht.

Im Innern griff das Königtum nicht tief ein. Es war nicht viel mehr als das grösste Haus in Israel, wie denn der oberste Regierungsbeamte den Namen Hausmeister führte. Der Hof erweiterte sich zur Hauptstadt, aber über die Hauptstadt hinaus machte sich die Regierung wenig fühlbar. In der Provinz gab es zwar Statthalter; sie hatten aber wohl nur für die Einziehung der Gefälle zu sorgen. Regal war die Mahd des Königs,

d. h. der erste Futterschnitt, in Rücksicht auf die zu unterhaltenden Kriegsrosse; ebenso das Salz, wenigstens in Juda. Vielleicht gab es ausserdem auch in Israel, wie in Juda, Krongüter, von denen der König an seine Diener Lehen geben konnte, die nach ihrem Tode wieder an ihn zurückfielen. Von einer regelmässigen Steuer, wie etwa dem Zehnten, hören wir nichts, sondern nur von ausserordentlichen Umlagen. Auf alle Fälle scheint die Grundsteuer in Palästina unbekannt gewesen zu sein, wie man wohl aus dem Berichte über ihre Einführung in Ägypten durch Joseph schliessen darf. Einigermassen wurde der fehlende Staatsschatz ersetzt durch den Tempelschatz, der wenigstens in Jerusalem den Königen zur Verfügung stand und den sie oft genug angriffen.

Gesetze gab es nicht, allgemeingiltige Verpflichtungen kamen in ausserordentlichen Fällen so zu stande, dass der König und die Ältesten des Volkes einen sie gegenseitig bindenden Vertrag vor Jahve machten, etwas zu thun oder zu lassen. Von Verwaltung und Polizei, als Aufgaben der Obrigkeit, war ebenfalls nicht die Rede; in einem modernen Staate würden sich die alten Hebräer wie in einer Zwangsjacke gefühlt haben. Die hergebrachten Begriffe von orientalischem Despotismus leiden auf das israelitische Königtum nur sehr beschränkte Anwendung. Wollte Naboth seinen Acker nicht gutwillig verkaufen, so sah Ahab keine Möglichkeit in den Besitz desselben zu gelangen; man begreift die verwunderte Äusserung seiner Gemahlin: du willst den König spielen in Israel! Um die Mittel anzuwenden, durch die es dann doch gelang ihm den Weinberg zu verschaffen, dazu brauchte man nicht König zu sein; dass sie aber der König anwendete, kostete seinem Hause den Thron. Auch persönlich machen die Könige, wenn wir sie näher kennen lernen, nicht den Eindruck von Despoten; ihre sprichwörtliche Menschlichkeit scheint mehr als Redensart gewesen zu sein. Dass sie einzelnen Propheten ein Auftreten gestatteten, welches denselben heutzutage leicht den Kopf kosten könnte, beruht wohl freilich nicht so sehr auf Milde, als auf Klugheit oder Geringschätzung.

Was man vom Könige erwartete, war, dass er helfe, gegen die Feinde nach aussen und gegen Rechtsbrecher im Innern. Der übliche Zuruf an ihn lautete: Hosianna hamMelek, hilf o König! Die innere Hilfe lief hinaus auf Rechtschaffen für die

Unterdrückten. Damit war die Aufgabe der Regierung im Ganzen erschöpft. Es gab kein anderes Wort für Regieren als Richten. Jedoch war der König nicht etwa der einzige Gerichtsherr, sondern es konkurrierten eine Menge unabhängiger Gewalten. Wer in seinem Kreise die Macht hatte, hatte auch das Gericht, seien es die Ältesten der Geschlechter und Gemeinden, oder auch vorübergehend Kriegsobersten und grosse Herren. Nur sofern der König der Mächtigste war, war er die oberste Instanz, an die man sich auch freilich gleich anfangs wenden konnte. Denn von Ordnung und Regel in diesen Dingen war nicht viel vorhanden, man war froh, wenn man überhaupt irgendwo seine Klage anbringen konnte. Ohne Klage gab es kein Recht, die Rechtspflege war überall nur die notdürftigste Ergänzung der Selbsthilfe. Strafe kannte man nicht, sondern Rache. Den Mörder mit eigener Hand zu töten, liess sich der Erbe des Gemordeten nicht nehmen; doch unterstützte ihn dabei das Geschlecht und die Gemeinde, oder trat eventuell an seine Stelle. Denn das Blut musste unter allen Umständen gesühnt werden, Geldersatz hatte nur bei Sklaven statt.

Die staatliche Ordnung konnte sich um so weniger befestigen, da die gewaltsamen Dynastiewechsel ihre Anfänge immer wieder in Frage stellten. Es fehlte dem Könige gegenüber den Grossen und Ältesten an Macht, darum war die Regierung der Aufgabe Recht zu schaffen nicht gewachsen; denn die Macht ist wichtiger für die Handhabung der Justiz als die Gerechtigkeit. Das Reich war eigentlich bloss für den Krieg berechnet. Daran konnte man sich eine Zeit lang genügen lassen, aber jetzt waren die Verhältnisse verwickelter geworden. Die sociale Frage tauchte auf, die Besitzlosen und Armen hätten dringend des Schutzes einer überlegenen Gewalt bedurft; aber sie war nicht vorhanden.

Und doch ging nicht Alles drüber und drunter in dem Gemeinwesen. Die Schwäche der Regierung, der Mangel politischer Consolidation war nicht im Stande, weder den geistigen Fortschritt aufzuhalten, noch das Gefühl für Sitte und Recht zu schwächen; ja gerade in dieser Periode, in der das jehovistische Geschichtsbuch seinem Kerne nach entstanden sein muss, stand die geistige und die moralische Bildung in Israel auf einer Höhe, die vielleicht nie wieder von einem orientalischen Volke

erreicht ist. Das erklärt sich zum Teil eben daraus, dass der Schwerpunkt nicht in das Ganze fiel. Mochte das Reich aus den Fugen gehen, die Geschlechter und Gemeinden hielten doch zusammen, die kleinen Kreise wurden von den politischen Umwälzungen nicht erschüttert. Die alte Stammverfassung war zwar längst dahin, an die Stelle der Geschlechter waren Gemeinden, Städte und Dörfer getreten; jedoch war durch die Veränderung der Elemente ihr Zusammenhang nicht lockerer geworden. Am festesten war natürlich die Gliederung der Familie. Auch im Tode blieben die Verwandten geeint, es galt für eine Schande, auf dem allgemeinen Begräbnisplatze beigesetzt zu werden. Die Familie aber und die Gemeinde waren der Herd der Sitte; der Staat hatte darauf keinerlei Einfluss.

Vor allem gewährte die Religion dem geistigen Leben eine feste Grundlage. Zwar kann man ihr mit einigem Rechte den Vorwurf machen, die politische Kräftigung des israelitischen Volkes beeinträchtigt zu haben — wenn es ein Vorwurf für die Perle ist, dass sie der Muschel Krankheit war. Die Impulse zu den Thronumwälzungen scheinen meistens von Propheten gegeben zu sein. Es darf indess nicht übersehen werden, dass diese Aufreger Israels, die für uns mit Recht die wahren Repräsentanten von der Art und Macht der Religion Jahve's sind, für die Zeitgenossen doch nicht so grosse Bedeutung hatten. Männer wie Elias und Elisa waren Ausnahmen, ihrer grossen Mehrheit nach waren die Propheten keine Revolutionäre, vielmehr nur zu geneigt, den Machthabern nach dem Munde zu sprechen. Im Allgemeinen war die Religion eine friedliche Macht, welche die bestehenden Verhältnisse nicht angriff, sondern stützte. Angesehener und einflussreicher als der Stand der Propheten war der Stand der Priester, und diese wurden schon durch die Natur ihres Berufs, als Träger der heiligen Tradition, vor Neuerungssucht geschützt und waren zudem an den Hauptheiligtümern einfach königliche Diener.

Die volkstümliche Praxis der Religion war der Cultus. Altäre Jahve's fanden sich allenthalben, daneben heilige Steine und Bäume, grüne sowohl als künstliche; auch Wasser hatte man gern in der Nähe. Stand ein Gotteshaus vor dem Altar, so enthielt es Ephod und Theraphim, eine Art Bilder, vor denen der Priester das Los warf. Der Cultus war einst sehr einfach

gewesen, jetzt war er sehr üppig geworden, wenigstens an den grossen Heiligtümern zu Bethel, Gilgal, Beerseba. Seine Höhepunkte waren die Erntefeste, Ostern, Pfingsten und besonders das Herbstfest der Lese am Schluss des Jahres. Nur diese Feste waren regelmässige Gemeindegottesdienste, bei denen jedermann erschien. Daneben kamen noch ausserordentliche Versammlungen des ganzen Volkes vor Jahve vor, wenn etwa der König zu Felde zog oder aus dem Kriege zurückkam. Der König, der als Vertreter des Ganzen in einem besonderen Verhältnisse zu Jahve stand, hatte auch im Cultus eine besondere Stellung; er opferte vielleicht schon damals alle Tage oder wenigstens alle Sabbat, während sonst einzelne Personen nur ausnahmsweise opferten, etwa wenn sie ein Gelübde gethan hatten. Übrigens ist bereits gesagt, dass der Cultus zum kanaanitischen Erbe Israels gehörte; Baalsdienst und Jahvedienst zu unterscheiden, war noch immer nicht leicht. Der Cultus war auch die Pforte, wodurch das Heidentum immer aufs neue in den Jahvedienst einströmen konnte und einströmte. Die männlichen und weiblichen Kadeschen waren bei den israelitischen Heiligtümern nicht minder zu finden als bei den kanaanitischen; Vater und Sohn besuchten zusammen die Hierodule zur Ehre Jahve's. Man versteht es darum, weshalb Könige und Propheten mit Nachdruck für die in der Natur Jahve's begründete Öffentlichkeit des Gottesdienstes eintraten. Dieselbe musste ein Correctiv gegen die schlimmsten Ausschreitungen abgeben, welche in den Winkelheiligtümern am ungescheutesten betrieben werden konnten.

Der Cultus an sich konnte freilich nicht dazu dienen, dem öffentlichen Leben einen geistigen und sittlichen Halt zu gewähren. Aber die Priester waren nicht bloss Opferer, sondern zugleich Ratgeber und Lehrer des Volkes, wenngleich darüber Klage geführt wird, dass sie diese wichtigere Hälfte ihres Amtes gegen jene einträglichere vernachlässigten. Bei den Priestern war noch immer die Thora Jahve's. Sie war auch jetzt noch kein Codex, kein Gesetz in unserem Sinne; Jahve hatte noch nicht sein Testament gemacht, sondern er lebte und sein Wort war lebendig. Von der Rechtsprechung scheint sich die Thora damals mehr zurückgezogen und einem freieren Gebiete sich zugewandt zu haben. Sie bestand in dem Lehren der Gottes-

kenntnis, in dem Weisen des richtigen gottgewollten Weges, wo man seiner nicht sicher war. Die Fragen, die an die Priester gestellt wurden, waren gewiss sehr gemischter, kasuistischer Natur, und betrafen ebenso sehr Äusserlichkeiten als Wesentliches. Aber als unwillkürlicher Niederschlag mussten sich doch wertvolle Grundsätze ergeben, die allmählich in das Gemeinbewusstsein übergingen, ohne dass es darum der Thora an Stoff gebrach, da das fortschreitende Leben zu neuen Fragen Anlass gab.

Was den Glaubensinhalt der Religion betrifft, so war und blieb der Fundamentalsatz, dass Jahve der Gott Israels sei. Nicht Gott und Welt, nicht Gott und Mensch, sondern Gott und Volk waren die Correlata. Wie es verschiedene Völker gab, so gab es verschiedene, auf ihrem Gebiete gleichberechtigte Götter. Das Verhältnis Jahve's zu Israel war nicht einzigartig; was den lebendigen Charakter einer Nation ausmachte, was sie innen verband und gegen aussen abschloss, das wurde überall als das Heilige empfunden. Die Gefühle der Israeliten gegen fremde Völker waren nicht erheblich anders als die Gefühle dieser gegen sie. An der Superiorität Jahve's über die anderen Götter zweifelte man zwar nicht, so wenig wie an der Israels über die anderen Völker, aber man wusste auch nicht, worin sie bestand. Der Gedanke, Jahve habe sich Israel angeboten und Israel sich dann für ihn erklärt, wurde in älterer Zeit nicht gestreift; die Zusammengehörigkeit beider war eine gegebene Thatsache. Das Verhältnis war ein angestammtes, natürliches; es war nicht lösbar und beruhte nicht auf den Bedingungen eines Vertrages. Bethätigt wurde es vom Volke durch den Cultus, welchen es Jahve weihte, von Jahve durch den Beistand, welchen er Israel gewährte. Gott bedeutete Helfer, das war der Begriff des Wortes. Hilfe, Unterstützung in irdischen Angelegenheiten wurde von Jahve erwartet, kein Heil im christlichen Sinne. Die Vergebung der Sünden war etwas Untergeordnetes, sie lag in der Erlösung von dem Übel eingeschlossen und wurde nicht geglaubt, sondern erlebt. Die Hauptsache war, dass Jahve Regen und Sieg verlieh. Er schenkte dem Lande Fruchtbarkeit und beschützte das Land gegen die Feinde; dementsprechend bestand auch der Gottesdienst wesentlich in der Darbringung der Erstlinge des Landes an den grossen Festen. Das Land war der Grad-

messer, woran sich ersehen liess, wie Jahve zu Israel stand. In dem Segen des Feldes schmeckte und sah man die Freundlichkeit Jahve's, Miswachs und Verwüstung wurden als religiöse Schmach empfunden.

Es gab aber noch einen anderen Hauptartikel des Glaubens, nämlich dass Jahve richte und vergelte; auf Erden, nicht nach dem Tode, denn ein Jenseits wurde nicht geglaubt. Auch dabei kam indessen der Einzelne nicht so sehr in Betracht; über ihn ging das Rad der Geschichte hinweg, ihm blieb nur Ergebung, keine Hoffnung. Nicht in dem Ergehen des Individuums, sondern in dem Schicksal der Geschlechter und Völker, oder auch der Throne und Herrschaften, kam Jahve's Gerechtigkeit zur Erscheinung; nur darum konnten Himmel und Hölle entbehrt werden. Übrigens war es nicht immer leicht, diesen zweiten Glaubenssatz mit dem ersten, dass Jahve der Helfer Israels sei, in Verhältnis zu bringen. Thatsächlich wurde der erste übergeordnet. Wenngleich nicht ausgeschlossen war, dass Jahve Israel züchtigte und strafte, so lief doch endlich seine Gerechtigkeit dahin aus, dass er seinem Volke gegen die Feinde Recht gab und Recht schaffte.

Die praktische Versöhnung beider Sätze lag jedoch darin, dass sie nicht abstrakt gefasst und demnächst der Reflexion unterworfen, sondern erlebt und erfahren wurden. Man sah das Wirken Jahve's in allem was geschah, auf dem Gebiete der Natur, wo er sich im Gewitter offenbarte, und vorzugsweise auf dem Gebiete der Geschichte. Selten hat die Geschichte der Seele eines Volkes so an die Saiten gegriffen, selten ist sie in dieser Weise empfunden worden, als Produkt göttlichen Handelns, dem das menschliche nur fragend sich anpassen, betend sich unterordnen kann. Die Ereignisse waren Wunder und Zeichen, der Zufall Fingerzeig einer höheren Hand. In's Kleinliche verlor sich diese andächtige Betrachtungsweise deshalb nicht, weil es sich um die Geschichte des Volkes und nicht um die Schicksale des Einzelnen handelte. Der Glaube erhielt auf diese Weise eine stimmungsvolle Lebendigkeit, der Gottesbegriff eine grossartige Präsenz. Grossartig auch darum, weil das Wirken der Gottheit über alle Speculation, über alle Einengung durch berechenbare Heilszwecke, durch einen untergeschobenen Heilsplan, hinausgehoben wurde. Seher und Propheten schauten

mit dem zweiten Gesicht, was Jahve that; es gab aber keine Gottesgelehrsamkeit, die ihn nüchtern construierte. Er war zu real, zu jugendlich und gewaltig; auch wollte man nicht seine Grundsätze kennen, sondern sein nächstes Vorhaben, um sich darnach für das eigene Handeln einzurichten. Nie wurde das Wort zur Mutter des Gedankens gemacht, aber die lebendige Evidenz des Gefühlten vertrug sich mit grosser Sorglosigkeit des Ausdrucks. Die Wahrhaftigkeit der Empfindung hatte auch vor Widersprüchen keine Scheu. Jahve hatte unberechenbare Launen, er liess sein Antlitz leuchten und zürnte man wusste nicht warum, er schuf Gutes und schuf Böses, strafte die Sünde und verleitete zur Sünde — der Satan hatte ihm damals noch keinen Teil seines Wesens abgenommen. Bei alle dem wurde Israel doch nicht an ihm irre. Es waren eben im Ganzen bisher gute Zeiten gewesen; die Incongruenz der äusseren Erfahrung und des Glaubens war noch nicht so stark zur Empfindung gekommen, dass das Bedürfnis entstand sie auszugleichen. Jetzt aber kamen böse Zeiten, und damit trat die Nation und die Religion in eine neue Periode.

6. Der Untergang Samariens.

Unter König Jerobeam II., zwei Jahre vor einem grossen Erdbeben, das den Zeitgenossen zur Datierung diente, trug sich in Bethel, dem vornehmsten und grössten Heiligtume Jahve's in Israel, ein bedeutungsvoller Auftritt zu. Die Menge war dort mit Opfern und Gaben zum Feste versammelt, als ein Mann herzukam, der die Freude der Feier mit jähem Ernste unterbrach. Es war ein Judäer, Amos von Thekoa, ein Schafzüchter aus der Wüste am Toten Meer. In den Jubel der Lieder, die beim heiligen Gelage zu Pauke und Harfe erschollen, warf er einen gellenden Miston, den Weheruf der Leichenklage. Denn durch all den Lärm des rauschenden Lebens hindurch vernahm er ein Todesröcheln: gefallen ist, steht nicht mehr auf, die Jungfrau Israel; liegt hingestreckt im eigenen Land und niemand richtet sie auf! Er verkündete den nahen Sturz des gerade damals in seiner Macht sich fühlenden Reiches und die Fortschleppung des Volkes in ein fernes nördliches Land.

Schon einmal hatte das Schicksal an die Thore gepocht, als die Syrer von Damaskus mit aller Gewalt nach Westen drängten und Schlag auf Schlag gegen die Barriere führten, durch die sie vom Meere getrennt wurden. Diese Gefahr ging vorüber, Israel schien neu aufzuleben. Aber es war nur eine Atempause. Die Zeiten waren glänzend, aber sie waren nicht glücklich, es herrschte ein banges unheimliches Gefühl unter den Leuten. Der ewige Krieg hatte die Bevölkerung heruntergebracht; auch unter der Veränderung der Wirtschaft und des Besitzes, und unter der mangelhaften Rechtspflege hatten die niederen Stände schwer zu leiden. Um so gefährlicher wurde der Schade Josephs, je weniger die berufenen Ärzte sich darum kümmerten. Indessen das war nicht der Grund, warum Amos das Ende Israels voraussah. Es war keine allgemeine Schwarzseherei, die ihn hinter der Heerde weg trieb; bestimmt genug drohte die Wolke, die er am Horizonte wahrnahm. Es waren die Assyrer. Schon früher hatten sie einmal die Richtung gegen Südwesten eingeschlagen, ohne damals den Israeliten eine Gefahr zu werden. Nachdem aber die Vormauer gegen sie, das Reich von Damaskus, in Verfall geraten war, eröffnete jetzt eine Bewegung, die sie in der Zeit Jerobeams II. gegen den Libanon zu unternahmen, den Israeliten die erschreckende Aussicht, über kurz oder lang den Anprall der unaufhaltsamen Lawine gewärtigen zu müssen.

Was dann? Der gemeine Mann war wohl nicht im stande die Gefahr zu würdigen, im Übrigen lebte er des Glaubens, dass Jahve die Seinen nicht im Stiche lassen werde. In den höheren Kreisen trotzte man auf die kriegerische Macht Israels, wenn man sich nicht mit schlechteren Mitteln über den Ernst der Lage wegzusetzen versuchte. Amos aber hörte die Frage laut und er wagte sie zu beantworten: das Ende ist gekommen, das Ende über mein Volk Israel. Es war eine Lästerung, das zu äussern, denn mit dem Volke stand und fiel auch Jahve. Aber das Unerhörteste folgt noch. Nicht Assur, sondern Jahve selber bewirkt den Untergang Israels; Jahve triumphiert durch Assur über Israel. Ein widerspruchsvoller Gedanke — als ob Jahve sich den Boden unter den eigenen Füssen abgraben wollte! Bedeutete doch der Glaube an Jahve den Gott Israels, dass er seinem Volke beistehe gegen alle Feinde, gegen die

ganze Welt; gerade in Zeiten der Gefahr war es Religion sich auf diesen Glauben zu steifen. Wohl konnte Jahve sein Angesicht zeitweise verbergen, er machte nicht jeden Wochentag die Zeche; zuletzt aber erhob er sich doch immer gegen die widrigen Mächte. „Der Tag Jahve's“ war ein Gegenstand der Hoffnung in schwerer schwüler Zeit; es war selbstverständlich, dass das Gericht, oder wie wir sagen die Krisis, zu Gunsten Israels ausfallen werde. Amos nahm die volkstümliche Vorstellung vom Tage Jahve's auf, aber wie sehr veränderte er ihren Inhalt! „Wehe denen die den Tag Jahve's herbeiwünschen! was soll euch der Tag Jahve's? er ist Finsternis und kein Licht!“ Seinen Gegensatz zum Volk hat der Prophet zugespitzt in einem Paradoxon, welches er als Thema dem Hauptteile seiner Schrift voranstellt. „Uns kennt Jahve allein“, sagen die Israeliten, daraus folgernd, dass er auf ihrer Seite stehe und für sie eintreten müsse. „Euch kenne ich allein“, lässt Amos den Jahve sagen, „darum — suche ich an euch heim alle eure Sünden“.

Worauf beruhte die Beziehung Jahve's zu Israel? Nach dem populären Glauben wesentlich darauf, dass Jahve nicht bei den fremden Völkern, sondern in Israel angebetet wurde, dass er hier seine Altäre und seine Wohnung hatte. Der Cultus war das Band zwischen ihm und seinem Volke; wenn man das Band fester anziehen wollte, so verdoppelte man die heiligen Leistungen. Aber für Amos ist Jahve kein Richter, der sich bestechen lässt; auf das zornigste eifert er gegen die Vorstellung, als sei es möglich durch Opfer und Gaben auf ihn einzuwirken. Darum weil Israel allein ihm gedient hat, legt er doch keine andere Richtschnur an dies Volk, als an alle anderen. Kennt er es am besten, so ist die Folge nicht, dass er um der guten Bekanntschaft willen ein Auge zudrückt und blindlings seine Partei ergreift. Jahve und Amos kennen nicht zweierlei Mass, Recht ist überall Recht, Frevel immer Frevel, möge er auch an Israels grimmigsten Feinden begangen sein. Was Jahve fordert, ist Gerechtigkeit, nichts anderes; was er hasst, ist das Unrecht. Die Beleidigung der Gottheit, die Sünde, ist durchaus moralischer Natur. Mit so ungeheurem Nachdruck war das nie zuvor betont worden. Die Moral ist es, wodurch allein alle Dinge Bestand haben, das allein Wesenhafte in der Welt. Sie ist kein Postulat,

keine Idee, sondern Notwendigkeit und Thatsache zugleich, die lebendigste persönliche Macht — Jahve der Gott der Mächte. Zornig, zerstörend macht sich die heilige Realität geltend; sie vernichtet allen Schein und alles Eitle.

Amos war der Anfänger und der reinste Ausdruck einer neuen Phase der Prophetie. Der drohende Zusammenstoss Assurs mit Jahve und Israel, der Untergang Israels ist ihr Thema. Bis dahin bestanden in Palästina und Syrien eine Anzahl kleiner Völker und Reiche, die sich unter einander befehdeten und vertrugen, über ihre nächsten Nachbaren nicht hinausblickten und um das Draussen unbekümmert ein jedes sich um seine eigene Axe drehten — bis plötzlich die Assyrer diese Kreise störten. Wie Vogelnester nahmen sie die Völker aus, und wie man Eier sammelt, sammelten sie die Schätze der Welt, da half kein Flügelschlagen und Schnabelaufsperren und Gezirp. Sie zerrieben zuerst die Volksindividualitäten des Altertums, sie rissen die Grenzen nieder, in denen dieselben ihre Sitte und ihren Glauben hegten, und leiteten so das Werk ein, welches nach ihnen Babylonier, Perser und Griechen fortsetzten und welches die Römer vollendeten. Sie führten einen neuen Faktor, den des Weltreiches oder allgemeiner den der Welt, in die Geschichte der Völker ein. Dem gegenüber verloren dieselben ihren geistigen Schwerpunkt, die rauhe Thatsache, vor die sie sich unversehens gestellt sahen, vernichtete ihre Illusionen, sie warfen ihre Götter in die Rumpelkammer, zu Ratten und Fledermäusen. Nur die israelitischen Propheten liessen sich nicht von den Ereignissen überraschen und dann von der Verzweiflung aus allen Sinnen ängstigen, sie lösten zum voraus das furchtbare Problem, das die Geschichte stellte. Sie nahmen den Begriff der Welt, der die Religionen der Völker zerstörte, in die Religion auf, ehe er noch recht in das profane Bewusstsein eingetreten war. Wo die Anderen den Zusammensturz des Heiligsten erblickten, da sahen sie den Triumph Jahve's über den Schein und über den Wahnglauben. Was auch fallen mochte, das Wertvolle blieb bestehen. Die Gegenwart, die sie erlebten, wurde ihnen zum Mythus eines göttlichen Drama's, dem sie mit vorausempfindendem Verständnis zuschauten. Überall die selben Gesetze, überall das gleiche Ziel der Entwicklung. Die Völker sind die agierenden Personen, Israel der Held, und Jahve der Poet der Tragödie.

Die Propheten, deren Reihe Amos eröffnet, wollen nichts Neues verkündigen, sie kennen keine andere Wahrheit als die ihnen innerhalb ihres Volkes überlieferte, das Produkt göttlicher Leitung und Weisung desselben. Das religiöse Subjekt ist auch noch ihnen nicht der Einzelne, sondern Israel, und wenngleich Jahve der Nation über den Kopf zu wachsen beginnt, so ist doch die gewaltig realistische Persönlichkeit von dem alten Volksgotte beibehalten. Sie gleichen den bisherigen Propheten nicht bloss in der allgemeinen Form ihres Auftretens und im Stil ihrer Rede, sondern auch darin, dass sie keine Prediger sind, sondern Seher wie jene. Nicht die Sünde des Volkes veranlasst sie zu reden, sondern der Umstand, dass Jahve etwas thun will, dass grosse Ereignisse bevorstehen. In ruhigen Zeiten, seien sie auch noch so sündig, verstummen sie, wie in der langen Periode des Königs Manasse, um sofort ihre Stimme zu erheben, wenn eine Bewegung eintritt. Sie erscheinen als Sturmboten, wenn ein geschichtliches Gewitter aufzieht; sie heissen Wächter, weil sie von hoher Zinne schauen und melden, wenn etwas Verdächtiges am Horizont sich sehen lässt.

Demgemäss geht auch der Fortschritt, den diese Propheten dennoch bezeichnen, nicht aus der Selbstbewegung des Dogma's hervor, sondern aus der Dialektik der Begebenheiten. Nur vollzieht sich diese nicht von selber: die Propheten vollzogen sie. Sie konnten es fassen, dass Jahve das von ihm gegründete Volk und Reich jetzt vernichte. Zu oberst war er ihnen der Gott der Gerechtigkeit, Gott Israels nur insofern, als Israel seinen Gerechtigkeitsansprüchen genügte; sie kehrten also die hergebrachte Anordnung der beiden Fundamentalartikel des Glaubens um. Dadurch wurde Jahve der Gefahr entzogen, mit der Welt zu collidieren und an ihr zu scheitern; die Herrschaft des Rechtes reichte noch weiter als die der Assyrer. Die Moral sprengte, in Folge eines geschichtlichen Anlasses, die Schranken des engen Glaubens, in dem sie aufgewachsen war, und führte den Fortschritt der Gotteserkenntnis herbei. Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt. Von da aus scheint nun die Prärogative Israels hinfällig zu werden, und Amos, der das Neue am schroffsten und rücksichtslosesten aus-

spricht, streift bisweilen hart daran sie zu bestreiten. Er nennt Jahve, vielleicht mit einem neu geschaffenen Ausdrucke, den Gott der Mächte d. h. der Welt; höchst auffälliger weise nennt er ihn nie den Gott Israels. Er macht aus der Existenz des Volkes keinen Glaubenssatz, ja er wagt es zu sagen: seid ihr Kinder Israel mir nicht wie die Mohren, spricht Jahve; habe ich nicht Israel aus Ägyptenland geführt und die Philister aus Kaphthor und die Syrer aus Kir? Indessen das besondere Verhältnis Jahve's zu Israel war doch wirklich da; die praktische Wahrheit, die sich jetzt hoch über Israel erhob, war doch innerhalb Israels entstanden und noch immer nur dort zu finden, und die Propheten waren die letzten es zu leugnen. Sie machten das Verhältnis nur aus einem natürlichen zu einem bedingten. Der Vorzug Israels besteht darin, dass Jahve sich diesem Volke und keinem anderen durch That und Wort offenbart hat — das ist aber ein Vorzug, der eine grosse Verantwortung einschliesst und eine schwere Pflicht auflegt. Denn Jahve stellt nun auch die vollen Anforderungen seiner Gerechtigkeit eben an Israel, weil es sein Volk ist und seinen Willen weiss. So praktisch wird sofort der Monotheismus der Moral gewandt, er wird durchaus nicht zu einer theoretischen Correctur des hergebrachten Gottesbegriffs benutzt: die musste sich stillschweigend von selber vollziehen.

„Hört Jahve's Wort, ihr Sodomsrichter, vernimm die Weisung unseres Gottes, du Gomorrhavolk! Wozu mir eure vielen Opfer, spricht Jahve; ich bin der verbrannten Widder und des Fettes der Mastkälber satt, und das Blut von Rindern und Schafen mag ich nicht. Meine Seele hasst eure Neumonde und Feste, sie sind mir eine Last, ich bin es müde sie zu tragen. Und wenn ihr eure offenen Hände ausstreckt, so verhülle ich mein Gesicht vor euch; ich höre nicht, wenn ihr gleich des Betens viel macht: eure Hände sind voll Blut! Waschet, reiniget euch, schafft euren bösen Wandel mir aus den Augen, lasst ab vom Bösen, lernet Gutes thun! trachtet dem Rechte nach, weiset den Gewaltthätigen in die Bahn, schafft der Waise Recht, führt die Sache der Witwe! Glaubt ihr euch ungerecht von mir behandelt? Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, sollen sie dann für weiss gelten wie Schnee? wenn sie sich röthen wie Purpur, sollen sie dann wie Wolle sein? Wenn ihr folgt und gehorsam seid, so werdet ihr das Gute des Landes geniessen; wenn ihr

euch aber weigert und widerstrebt, so krieget ihr das Schwert zu fressen, denn der Mund Jahve's sagt es.“ Dies Programm kündet nicht Vergebung der Sünden, sondern einzig und allein gerechte Vergeltung an. Mit dem grössten Nachdruck betonen die Propheten die Bedingtheit des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel, mit anderen Worten die Forderungen, die Israel erfüllen muss, um das Volk Jahve's zu sein und zu bleiben. Sie rücken den Begriff — noch nicht den Namen — des Bundes und den correspondierenden des Gesetzes in die Mitte und machen ihn zum Fundament der Religion. Was den Inhalt ihrer Gerechtigkeit betrifft, so ist es nicht die Gerechtigkeit im Sinne des Evangeliums. Sie fordern nicht sowohl ein reines Herz als gerechte Institutionen; sie haben weniger den Einzelnen, als den Staat und die Gesellschaft im Auge, sie zeigen dabei eine bemerkenswerte Sympathie für die niederen Stände, welche sogar dauernd auf den religiösen Sprachgebrauch eingewirkt hat. Besonders beflissen sind sie zu sagen, worin die Gerechtigkeit nicht besteht. Die negative Consequenz ihres ethischen Monotheismus ist ihre Polemik gegen den Cultus, sofern nämlich der Cultus ein Versuch ist, den allgemeinen Bedingungen der Gerechtigkeit zu entgehen und eine Ausnahmestellung zur Gottheit zu erlangen, damit sie von ihrer Strenge zu Gunsten der Opfernden absehe. Indessen nicht bloss so principiell widersprach der damalige Cultus der Alleinherrschaft der Moral, er schlug ihm auch recht grob und äusserlich in's Gesicht. Es ging in Saus und Braus her bei den Opferstätten, durch Schlemmen und Saufen und schlimmere Greuel wurde der heilige Name Jahve's entweiht. Die Propheten liessen das gar nicht als Jahvedienst, was es sein sollte, gelten, sondern sahen es als Baalsdienst an, was es auch ohne Zweifel ursprünglich gewesen war. Sie eröffneten mit aller Macht den Kampf gegen das Heidentum in Israel, welches durch die notwendige Aufnahme der kanaanitischen Bevölkerung eingedrungen war und sich äusserlich der herrschenden Religion angepasst hatte, und sie schritten in diesem Kampfe von einer Stufe zur anderen fort.

Den Propheten ist an der Hand der Weltgeschichte der furchtbare Ernst der Gerechtigkeit Jahve's aufgegangen, sie sind die Begründer der Religion des Gesetzes. Darin liegt ihre Bedeutung, nicht darin, dass sie Vorläufer des Evangeliums sind.

Am wenigsten sind sie das letztere wegen der messianischen Weissagungen. Da fallen sie im Grunde doch zurück in den religiösen Patriotismus, in die Heilsverkündigung der von ihnen bekämpften „falschen“ Propheten, wie sie ehedem waren und auch später noch immer die Majorität bildeten. Denn dass sie das Heil nicht für die nächste Gegenwart, sondern für einige Jahre später ansagten, macht keinen wesentlichen Unterschied. Freilich macht dieser Rückfall ihren Herzen Ehre, und er weist andererseits hin auf die Unzulänglichkeit ihres Princips. Die Religion soll doch nicht bloss Forderungen stellen, sondern auch Trost und Hoffnung gewähren. Nun gewährte ja allerdings der Glaube an die Gerechtigkeit Jahve's auch Trost und Hoffnung gegen die auf Gewalt und Unrecht, also auf Illusion, gegründete Herrschaft des Weltreichs, und diese Kehrseite trat je länger je mehr hervor. Damit war indessen dem religiösen Bedürfnis noch nicht Genüge geschehen. Denn die Bekehrung Israels als Volkes erwies sich unmöglich, und selbst wenn sie im Sinne der Propheten gelungen wäre, so wäre der Untergang der Nation doch besiegelt gewesen. Die messianische Weissagung, welche unter Voraussetzung einer inneren Regeneration die Vertreibung der Assyrer und die Wiederherstellung des Reiches Davids in alter Macht und Herrlichkeit verheisst, fiel der historischen Notwendigkeit in's Rad, ohne sie hemmen zu können. Die Geschichte rechnet nicht mit gutem Willen, kaum mit Personen, sondern mit Thaten, sie beschränkt die Wirkungen der That nicht auf den Thäter, sie straft Thorheit und Schwäche härter als Sünde, sie macht keine Handlung ungeschehen und nimmt keine Rücksicht auf die veränderte Gesinnung des Herzens — kurz die Geschichte, in ihrer Wirkung auf den Einzelnen, ist Tragödie, und keine Tragödie hat einen befriedigenden Schluss. Die Position der Propheten musste dazu führen, über das Volk und über die Welt hinauszugehen.

Amos' nächster Nachfolger, an seine Wirksamkeit und an seine Worte anknüpfend, war Hosea ben Beeri. In seinen frühesten Weissagungen verkündete er den Untergang des Reiches und Volkes Israel als gleichzeitig mit dem Sturze des Hauses Jehu. Indessen fiel das Haus Jehu nicht, wie Hosea erwartete, durch die Assyrer, und Israel überlebte seinen Sturz um zwei Jahrzehnde. Es war eine unglückselige Henkersfrist. Nach

Jerobeams II. Tode brachen wilde Parteikämpfe aus; es war als hätte die äussere Gefahr für den Bestand des Reiches, die jetzt mit Händen zu greifen war, zum voraus alle inneren Bande aufgelöst. Keiner der auf- und untertauchenden Könige hatte Macht, keiner schaffte Ordnung. Sie suchten Halt bei den Assyrern, die an der nördlichen Grenze des Landes standen, dann auch wieder bei den Ägyptern, den Antagonisten der Assyrer, und vermehrten dadurch nur die Schwierigkeit der Lage. In diese Zeit fielen die späteren Weissagungen Hosea's: die Assyrer hatten damals schon ihre Tatze auf das Land gelegt, aber noch nicht ihre Krallen gezeigt.

Hosea ist, mit Jeremia, der individuellste aller Propheten, und in dieser Beziehung der grösste Gegensatz zu seinem Vorgänger. Er wird nicht wie jener hinter der Herde weg gerufen, um eine Botschaft Jahve's auszurichten und wieder zur Herde zurückzukehren, nachdem er seine Pflicht gethan; sein persönliches Leben verwächst mit der Prophetie. Sein Weib hat ihm die Ehe gebrochen, und er liebt sie doch. Schwermütig über sein häusliches Unglück ist er zugleich erfüllt von Schmerz über die allgemeine Not und Verderbtheit seines Volkes. Da combinieren sich die beiden Gedanken, er sieht die Ähnlichkeit zwischen dem Kleinen und Grossen, im einen das Bild des anderen: als Repräsentant Jahve's, als Prophet, als den er sich nunmehr erkennt, hat er thun müssen was er gethan, erleben müssen, was er erlebt hat. Sowie sein Weib ihm untreu ist, so hurt auch Israel ab von seinem Gotte; so wie er die Ehe löst, indem er die Frau aus seinem Hause schickt, so löst Jahve sein Verhältnis zur Nation, indem er sie aus seinem Lande treibt; so wie er sein Weib dennoch liebt, so kann auch Jahve von Israel nicht lassen. Dieser Ausgangspunkt der Prophetie Hosea's ist für die ganze Art derselben bezeichnend. Wenn aus Amos die göttliche Notwendigkeit wie mit ihrer eigenen Stimme redet, so durchdringt Hosea das Wort Jahve's vollständig mit seiner menschlichen Empfindung. Seine Weissagungen fallen auch äusserlich aus dem prophetischen Stile heraus, es sind beinahe Monologe einer durch eigenes Leid und starkes Gemeingefühl tief aufgeregten Seele. Die innere Unhaltbarkeit der Zustände ist ihm noch klarer, als dem Judäer von Thekoa, sie haben sich inzwischen auf der schiefen Bahn fort entwickelt, sie

sind ihm auch viel genauer bekannt, da er in ihnen lebt; denn er ist ein Bürger des Reichs und kein Fremdling. Als die Hauptsünde des Volkes, eine Vergiftung seines natürlichen und seines religiösen Lebensquells, erscheint ihm der kanaanitische Cultus, wegen der damit verbundenen Unzucht und wegen seines unbewussten und um so schreienderen Widerspruchs gegen das heilige Wesen Jahve's. Eine zweite und nicht geringere Schuld aber ist die politische Zersetzung, die Anarchie, gegen die der stete Wechsel der Könige ebenso wenig hilft, wie die Anlehnung der Parteien an die theuer zu bezahlende Freundschaft auswärtiger Mächte — das wahre Mittel, dem Kriege Aller gegen Alle zu steuern, wäre der Gehorsam Aller gegen Jahve, wenn sie nur seine Gebote kennten und ihn nicht mit Opfern suchten! Hosea geht auf diese Krebsschäden nicht nur viel tiefer ein, sondern er zeigt sich auch weit mehr afficiert davon als Amos; Amos zürnt und Hosea schaudert. Trotzdem, oder auch gerade deswegen, bringt er es nicht über das Herz, Israel einfach das Todesurteil zu sprechen. Der definitive Untergang Israels ist ihm ein undenkbarer Gedanke, Jahve kann von der Liebe zu seinem Volke nicht lassen, und wenn er es jetzt aus seinem Lande verbannt, so geschieht das nur, damit es sich bekehre und er es dann wieder heimführe und das zeitweilig unterbrochene Verhältnis neu für ewig anknüpfe.

In den Propheten Amos und Hosea, die uns einen Einblick in die Stimmung des untergehenden Volkes gewähren, wie wir ihn aus den genauesten Urkunden nicht zu gewinnen vermöchten, müssen wir einen Ersatz dafür suchen, dass wir über die äusseren Ereignisse dieser letzten betrübten Zeiten noch ungenügender als gewöhnlich unterrichtet sind. Jerobeam II. muss bald nach der Mitte des achten Jahrhunderts gestorben sein. Sein Sohn Zacharia wurde nach kurzer Regierung durch Sallum ben Jabes gestürzt. Dieser konnte sich aber auch nicht halten, ein grausamer Bürgerkrieg brach aus, aus dem Menahem ben Gadi als Sieger und König hervorging. Er muss den Thron etwa um das Jahr 745 bestiegen haben. Damals kam Phul, der König von Assyrien in's Land, und Menahem gab dem Phul tausend Talente Silbers, dass er es mit ihm hielte und ihm das Königreich bekräftigte, und legte das Geld den Vermögenden in Israel auf, ein sechzigstel Talent auf einen jeglichen Mann. Dar-

nach erkaufte sich also Menahem, zum Schutz gegen innere und vielleicht auch gegen äussere Angriffe auf seine Regierung, die Hilfe des Königs Thiglathpileser II., welcher damals der assyrischen Erorberung in diesen Gegenden einen neuen Schwung gab. Später scheint er aber auch, nach Hosea's Andeutungen zu schliessen, mit den Ägyptern geliebäugelt zu haben, denen man sich immer in die Arme warf, wenn man die Assyrer satt hatte und von ihnen los zu kommen wünschte. Denn den Ägyptern lag natürlich sehr daran, Palästina, den Schlüssel ihres Landes, nicht in die Hand der Assyrer fallen zu lassen. Menahem war der letzte König, der die Regierung auf seinen Sohn vererbte. Sein Sohn Pekahia trug indessen die Krone nicht lange, da erschlug ihn der Gileadit Pekah ben Remalia, sein Adjutant, und wurde König an seiner statt (± 735). Von ihm erfahren wir mehr wie sonst, weil er in Berührung mit Juda kam. Er verbündete sich mit Resin von Damaskus zu einem Feldzuge gegen Jerusalem, um den dort eben auf den Thron gelangten König Ahaz ben Jotham zu stürzen und einen syrischen Vasallen an seine Stelle zu setzen. Ahaz parierte aber den Streich, indem er sich dem Assyrer in die Arme warf, den vielleicht die Allianz zwischen Aram und Israel so wie so zum Einschreiten veranlasst haben würde. Thiglathpileser erschien 734 zuerst an der Seeküste Palästina's und hausete dann in diesem oder dem folgenden Jahre im Reich der zehn Stämme. Nachdem er Galiläa und Gilead heimgesucht und die Bevölkerung dieser Grenzlande fortgeschleppt hatte, schloss man in der Hauptstadt Samarien dadurch Frieden, dass man ihm den Kopf des Königs Pekah und einen ansehnlichen Tribut zu Füssen legte. Statt Pekahs wurde dessen Mörder Hosea ben Ela auf den Thron erhoben und von dem Assyrer als Herrscher über das freilich sehr geschwächte und beschnittene Reich Samarien anerkannt. Etwa ein Jahrzehend hielt sich dieser still und entrichtete pflichtmässig seine Schatzung. Als aber nach Thiglathpilesers Tode die syrisch-palästinischen Reiche überall sich gegen das Joch erhoben, wurde auch Samarien von dem Taumel des patriotischen Fanatismus ergriffen. Im Vertrauen auf die Hülfe Seve's, des äthiopischen Oberkönigs von Ägypten, wagte Hosea den Abfall von Assur. Aber die Ägypter liessen ihn im Stich, als Salamanassar IV., der Nachfolger Thiglathpilesers, mit

Heeresmacht in sein Land einbrach. Noch vor dem Fall Samariens kam Hosea in die Gewalt des Assyrers. Die Hauptstadt leistete drei Jahre lang verzweifelten Widerstand, erst der Nachfolger Salmanassars, Sargon, vermochte es sie zu bezwingen (721). Darnach ergriff er die beliebte assyrische Massregel, um ein Land zu pacificieren, er führte die gesamte Bevölkerung fort und siedelte sie jenseit des Tigris an, in Kalachene, Gozanitis und Armenien. In diesen neuen Wohnsitzen verloren sich die exilierten Israeliten spurlos unter den Heiden. Für den damaligen Stand und die spätere Fortentwicklung der Religion ist diese Thatsache sehr bezeichnend, wenn man dagegen hält, dass die Judäer, die noch eine hundertjährige Frist hatten, ihren Glauben im babylonischen Exil festhielten und sich selber dadurch unter allen Umständen behaupteten. Es lag an den Propheten, wenn der Untergang Samariens die Religion Jahve's nicht schädigte, sondern befestigte. Sie empfanden ihn im Namen der Religion als notwendig voraus, sie retteten den Glauben, indem sie die Illusion zerstörten, sie verewigten auch Israel dadurch, dass sie Jahve nicht mit in den Sturz des Volkes verwickelten. Es war aber ein Glück, dass dieser Sturz nicht zu früh und dass er nicht auf einmal eintrat.

7. Die Rettung Juda's.

Bis dahin hatte Juda im Hintergrunde gestanden. Die politische Geschichte des kleinen Reichs war fast ausschliesslich durch sein Verhältnis zu Israel bestimmt. Die ursprüngliche Feindschaft ging unter der Dynastie Omri in enge, vielleicht nicht ganz freiwillige Freundschaft über. Juda befand sich vollständig im Schlepptau des mächtigeren Nachbarstaates und scheint sogar Heeresfolge geleistet zu haben. Der Sturz des Hauses Omri wurde auch für Juda verhängnisvoll; im Vorübergehen mordete Jehu ausser König Ahazia noch zweiundvierzig andere Davididen, die ihm in die Hände fielen, und was er vom Hause Davids übrig gelassen hatte, wohl zumeist unmündige Kinder, rottete die Regentin Athalia aus, man weiss nicht aus welchen Gründen. Nur ein kleiner Knabe, Joas, wurde vor ihrer Wut geborgen und durch eine glückliche Verschwörung

nach sechs Jahren wieder auf den Thron seiner Väter gesetzt. Damals dehnten die Syrer ihre Einfälle über Philisthäa und Juda aus, Joas erkaufte ihren Abzug von Jerusalem mit den Schätzen des Tempels. Vielleicht war es diese Schmach, welche er mit dem Tode bezahlte; ebenso wie sein Nachfolger Amasia vielleicht deshalb unter Mörderhänden fiel, weil er in einem leichtsinnig unternommenen Kriege gegen Israel schimpflich unterlag. Als sich Israel nach glücklicher Beendigung der Syrerkriege neu zu erholen begann, erlebte auch Juda seine Blüthezeit; was Jerobeam II. für das nördliche Reich war, war Uzzia für das südliche. Er scheint Edom, die einzige von David eroberte Provinz, die in den Machtbereich Juda's fiel, für längere Zeit festgehalten und vom Hafen Elath aus den Handel Salomo's wieder aufgenommen zu haben. Seine lange Regierung wurde nur dadurch getrübt, dass er in seinen alten Tagen am Aussatz erkrankte und die Geschäfte seinem Sohne Jotham übergeben musste. Jotham aber scheint gleichzeitig mit seinem Vater gestorben und dann Ahaz ben Jotham gefolgt zu sein, in einem noch sehr jugendlichen Alter.

Konnte Juda sich an politischer und überhaupt an geschichtlicher Bedeutung mit Israel nicht messen, so hatte es doch auch manchen Vorteil vor dem grösseren Reiche voraus. Vor äusseren Feinden war es weit mehr gesichert, denn die Ägypter waren in der Regel ungefährliche Nachbaren. Der Hauptsegen war die feste Dynastie. David hatte Juda und Jerusalem zu historischer Bedeutung erhoben, sein Haus verwuchs auf's innigste mit Stadt und Land, ja mit der Religion. Zweimal kam es vor, dass ein judäischer König von Untergebenen ermordet wurde, in beiden Fällen aber ereignete sich das Unerhörte, dass „das Volk des Landes“ gegen die Mörder sich erhob und wieder einen Davididen auf den Thron setzte. Die einzige wirkliche Revolution, von der berichtet wird, war gegen die Athalia gerichtet und hatte die Restitution des rechtmässigen Thronerben zum Zweck. Unter dem Schutz des Königtums gewannen auch die übrigen Institutionen eine ganz andere Legitimität als in Israel, wo alles auf die Individuen ankam und die Institutionen immer wieder in Frage gestellt wurden. Nicht so dramatisch und aufregend, aber solider gestaltete sich das Leben in Juda. Dazu mochte auch die grössere Abgeschlossenheit des

kleinen Landes, der nähere Zusammenhang mit der Wüste, und die dadurch bedingten primitiveren Verhältnisse beitragen.

Freilich in der Hauptstadt waren die Verhältnisse nicht primitiv, und die Hauptstadt überwog an Bedeutung das Land. Die Könige sorgten für ihren Ausbau, besonders Hizkia ben Ahaz machte sich in dieser Hinsicht verdient. Vor allem lag ihnen der Tempel am Herzen, der früh sehr grosse Anziehungskraft auf das ganze Volk ausübte. Sie gestalteten den Cultus nach ihrem Geschmack, führten ein und schafften ab was sie wollten, und verfügten auch über den heiligen Schatz nach Belieben. Wenngleich die Priester verhältnismässig grosse Macht hatten — die Verschwörung gegen Athalia ging nicht von einem Propheten, sondern von einem Priester aus —, so waren sie trotzdem Untergebene des Königs und handelten nach dessen Befehlen, sie hatten nicht einmal eine geistliche Gerichtsbarkeit. Dass der Jahvedienst zu Jerusalem sich stets reiner gehalten habe, als der zu Bethel oder zu Samarien, ist eine Behauptung, die mit mehr als einer sicher bezeugten Thatsache in Widerspruch steht. Ein wesentlicher Unterschied bestand in dieser Hinsicht nicht zwischen Israel und Juda. Erst von Israel aus übertrug sich die Reaction gegen den Baaldienst auch auf Juda, Israel hatte überhaupt die Initiative. Dort machte man die Experimente, und in Jerusalem zog man die Lehre daraus. Welch inniger Anteil sogar in einer kleinen judäischen Landstadt an der Geschichte des Hauptreiches genommen wurde, lehrt das Beispiel des Amos von Thekoa.

In dem Grade, wie Israel nach dem Tode Jerobeams II. verfiel, wuchs die Bedeutung Juda's; es bereitete sich vor auf die Erbschaft. Der Mann, der den Übergang der Geschichte von Israel auf Juda vermittelte und dem letzteren Reich noch eine Frist bewirkte, welche für die Befestigung der Religion von segensreichster Folge war, war der Prophet Jesaia. Er unterscheidet sich von seinen Vorgängern Amos und Hosea dadurch, dass er nicht wie jene der Regierung ferne stand, sondern dicht am Steuerruder sass und den Curs des Schiffes wesentlich mit bestimmte. Er hatte grossen Einfluss und er gebrauchte ihn. Die Geschichte seiner Wirksamkeit ist zugleich die Geschichte Juda's in jener Periode.

Seines Berufes wurde Jesaia inne im Todesjahr des Königs

Uzzia, seine ältesten Reden stammen aus dem Anfang der Regierung des Ahaz. Er schaut in ihnen den nahen Untergang Samariens und droht auch Juda seinen Teil von der Strafe. Er bewegt sich dabei ganz in den Bahnen des Amos und hält sich noch ziemlich im Allgemeinen. Bestimmt und praktisch aber griff er ein bei Gelegenheit des Feldzuges der Syrer und Israeliten gegen Jerusalem. Noch in der letzten Stunde versuchte er den König Ahaz davon abzuhalten, dass er die Assyrer zu Hilfe rufe; er versicherte ihn des Beistandes Jahve's und bot ihm zur Bürgschaft dafür ein Zeichen an. Da Ahaz es ablehnte, erkannte er, dass es zu spät, und dass das Kommen der Assyrer unabwendlich sei. Die augenblickliche Gefahr, sagte er nun, werde allerdings dadurch beseitigt, aber eine viel grössere heraufbeschworen. Denn dem Vordringen der Assyrer würden sich die Ägypter entgegenstellen und Juda als der Kriegsschauplatz vollkommen verwüstet werden: nur ein kleiner Rest solle bleiben als Grundlage einer besseren Zukunft.

Es kam jedoch damals noch nicht so schlimm. Die Ägypter liessen die Assyrer ruhig gewähren und rührten sich nicht, um Samarien und Damaskus beizustehen. Juda wurde zwar ein assyrischer Tributärstaat, erlebte aber dabei, während der Regierung des Königs Ahaz und in den ersten zehn Jahren seines Nachfolgers Hizkia, ganz leidliche Zeiten. Das war vorzugsweise Jesaia's Verdienst. Von der Beteiligung an der hohen Politik suchte er das kleine Land auf alle Weise abzudrängen, damit es sich um so ernsthafter den notwendigen inneren Aufgaben zuwende. Der schlimme Erfolg aller Erhebungsversuche bestätigte ihm den Glauben, dass Assur die von Jahve geschwungene Zuchtruthe der Völker sei, unter deren eisernes Regiment sie sich zu beugen hätten. Wenn ringsum in den kleinen Nachbarreichen der Sturm gegen die Unterdrücker tobte, so gelang es ihm, in Jerusalem den Frieden zu erhalten. Von dem unbewegten Centrum in der Mitte des Wirbels, der die Welt bewegte, übersah er die Situation. Er erteilte so gut wie der König den auswärtigen Mächten, die Juda in eine active Politik ziehen wollten, seine Antwort. „Gehet zurück, ihr schnellen Boten, zu dem hochgewachsenen und glänzenden Volke, zu dem Reiche gefürchtet weit und breit, dessen Land rings Ströme bespülen. Denn so sagt Jahve: ich will ruhig zuschauen in meiner

Wohnung, während die Hitze brennt beim Sonnenschein und reichlich der Tau fällt bei der Ernteglut. Doch ehe die Ernte eintritt, wenn schon das Wachstum aus ist und die Blüte zur reifenden Traube wird, da schneide ich die Reben mit der Hippe ab und zerstöre alle Ranken und gebe sie dem Wilde des Feldes und den Vögeln der Berge zu fressen, die haben einen ganzen Sommer und Winter genug daran. Zu jener Zeit wird das grosse und mächtige Volk jenseit der Ströme Ägyptens Huldigungsgeschenke darbringen zum Berge Sion, wo der Name Jahve's wohnet." So lautet des Propheten Bescheid an äthiopische Gesandte, die sich von den Strömen ihrer entlegenen Heimat nach Jerusalem bemüht haben, um ein Bündnis gegen Nineve zu verabreden. Schon scheint den Assyrern die Ernte, die letzte Frucht ihrer Anstrengungen nicht mehr entgehen zu können, der Sommer ist hoch, die sauren Trauben beginnen zu reifen, und noch immer lässt Jahve sie gewähren. Aber er spielt nur mit ihnen, wie das Raubtier mit der sicheren Beute. Im letzten Augenblick, kurz ehe sie das Ziel ihrer Arbeit einbringen, fährt er dazwischen mit Schreckensgewalt und beschliesst das Spiel mit grimmigem Ernste. Er bedarf dazu nicht der Hilfe der Äthiopen. Aber diese vielmehr, wenn sie staunend seiner That zugeschaut haben, werden ihm huldigen und ihm die Ehre geben. Man sieht, es war nicht Kleinmut, wenn Jesaia für Juda die Losung ausgab: stille sein und sitzen bleiben!

Dreissig Jahre dauerte für Juda diese merkwürdige Friedensperiode inmitten des allgemeinen Krieges. Da starb, im Jahre 705, der gewaltige König Sargon von Assur; es regte sich unter den Völkern. Der Babylonier Merodach Baladan benutzte den Regierungswechsel zu einem Aufstande, durch eine Gesandtschaft redete er auch dem Hizkia zu, das Joch jetzt abzuwerfen. Diesem schien in der That die Gelegenheit günstig, sich unabhängig zu machen, er trat an die Spitze einer kleinen Coalition, zu der besonders einige philisthäische Städte gehörten, und wagte den Abfall. Dadurch dass Sargons Nachfolger, Sennaherib, zunächst in Babylonien beschäftigt war, gewann man in Palästina Zeit; durch die Bewältigung des babylonischen Aufstandes aber liess man sich nicht irre machen. Für alle Fälle wurden Verhandlungen mit den Ägyptern angeknüpft, um sich ihres Beistandes in der Not zu versichern.

Diese Zeit ist die Glanzzeit Jesaia's, obwohl er damals schon ein bejahrter Mann war. Die Vorbereitungen zum Aufstande, die Unterhandlungen mit Ägypten waren ihm verheimlicht, ein Zeichen, wie man bei Hofe ihn fürchtete. Als er davon erfuhr, musste er den Dingen ihren Lauf lassen, aber seinem Zorne konnte er Luft machen, und er that es in einer drastischen Rede, die er im Vorhof des Tempels hielt; nach einem grossen Opfergelage, bei dem man sich, wie es scheint, zu der bevorstehenden Action Mut getrunken hatte. Jerusalem schien ihm über Nacht Samarien geworden zu sein, ungewitzigt durch das warnende Beispiel der Schwesterstadt. Das Land bedürfe der Ruhe und des Friedens, statt dessen werde es nun von dem trunkenen Leichtsinn seiner weltlichen und geistlichen Führer in das Verderben gehetzt. Ein auf Lüge und Verblendung gegründeter Trotz verstocke sich gegen das Wort Jahve's, doch werde er der Wahrheit durch den Zwang der Not schon Geltung verschaffen. Wer auf seine vernünftige Sprache nicht höre, zu dem werde er auf assyrisch reden, dass ihm Hören und Sehen vergehe. Nicht minder empört, wie über die Thorheit des Königs und seiner weisen Räte und über den Fanatismus der Priester und Propheten, zeigt sich Jesaia über den Gleichmut und den Stumpfsinn der ihn ob seiner aufgeregten Rede verwundert anstarrenden Menge. Der Ernst der Zeit reisse sie aus der Alltäglichkeit nicht heraus, das lebendige Thun Jahve's sei ihnen ein versiegeltes Buch, ihre Frömmigkeit bestehe lediglich in der angewöhnten Menschensatzung.

Inzwischen rückte Sennaherib an der Spitze eines grossen Heeres an der phönicischen Küste her gegen Philisthäa und Juda vor (701). Nachdem er Askalon bezwungen, wandte er sich gegen Ekron und belagerte die Stadt. Das zu ihrem Entsatz abgesandte ägyptisch-äthiopische Heer wurde bei Eltheke geschlagen, Ekron fiel und ward grausam bestraft. Gleichzeitig wurden in Juda mehrere Festungen bezwungen und das platte Land gründlich verwüstet. Hizkia geriet in Angst und bot erschrocken dem Assyrer seine Unterwerfung an. Sie wurde angenommen, er musste eine hohe Strafe bezahlen, durfte aber Jerusalem behalten. Er schien mit einem blauen Auge davon gekommen zu sein.

Nachdem er die Bahn frei hatte, drang Sennaherib weiter

nach Süden vor; denn die Ägypter sammelten ihre Macht gegen ihn. Je näher er an den Feind kam, um so bedenklicher musste es ihm vorkommen, eine Festung wie Jerusalem in der Hand eines Vasallen hinter sich zurückzulassen, der wie es scheint trotz dem kaum abgeschlossenen Vertrage sich sofort wieder untreu oder mindestens zweifelhaft erwies. Er forderte nun doch die Auslieferung der Stadt und glaubte sie aus der Ferne, durch wiederholte Drohungen, erreichen zu können. Er wäre damit vielleicht zum Ziele gekommen, den König und seine Umgebung taxierte er richtig genug, es herrschte die grösste Mutlosigkeit in Jerusalem. Aber es gab einen Mann, der sich nicht einschüchtern liess, das war der unbequeme Schulmeister, von dem man sich nicht wie Kind hatte behandeln lassen wollen, den man verspottet und ausgelacht hatte, und zu dem man nun doch demütig zurückkehren musste. So wenig wie früher von dem Trotze, liess Jesaia sich jetzt von dem Verzagen anstecken. Er sprach dem Könige Hizkia im Namen Jahve's Mut ein und bewog ihn, die Stadt nicht zu übergeben. Die Assyrer würden sie nicht einnehmen, keinen Pfeil hineinschiessen, nicht mit dem Schilddache gegen ihre Mauer vorrücken. „Dein Stehen und dein Sitzen, dein Kommen und dein Gehen kenne ich — so redet Jahve den Assyrer an — und auch dein Toben gegen mich. Und ich lege meinen Ring in deine Nase und mein Gebiss in deine Lippen und führe dich zurück auf dem Wege, den du gekommen bist.“ Es kam wirklich so. Durch eine noch unaufgeklärte Katastrophe wurde das assyrische Hauptheer an der ägyptisch-palästinischen Grenze vernichtet, der König musste sich eilig nach Nineve zurückziehen, Jerusalem war gerettet. Grosse äussere Bedeutung hatte dies Ereignis freilich nicht, es war kein Wendepunkt in der Weltgeschichte. Die Macht der Assyrer brach sich nicht an den Mauern Jerusalems, sie blieb unversehrt und erreichte erst nachher ihren Gipfel. Sennaherib selber konnte zwar die Scharte nicht auswetzen, weil er im Osten beschäftigt war. Aber sein Sohn Esarhaddon, der ihm im Jahre 681 folgte, nahm den Krieg gegen Ägypten wieder auf und hatte besseren Erfolg; er eroberte das Nilland und trieb die Äthiopen zu paaren. Es versteht sich, dass dann auch die kleinen palästinischen Reiche in das alte Abhängigkeitsverhältnis zurückkehrten. Bei alle dem machte es doch einen ausser-

ordentlichen Eindruck auf die Zeitgenossen, dass Jerusalem aus der Gefahr, der Samarien erlegen war, gerechtfertigt hervorging, und dieser Eindruck, der durch die prophetische Voraussagung des Ereignisses noch erhöht und bedeutsamer gestimmt wurde, ging nicht mit dem Augenblicke vorüber, sondern hatte sehr nachhaltige Folgen. Der Tempel von Jerusalem gewann ein so einziges Ansehen, dass bereits unter Hizkia der Prophet Micha von Moreseth gegen den Aberglauben protestierte, dass derselbe besser sei als andere Heiligtümer, und sich veranlasst sah, seine Zerstörung zu weissagen.

8. Die prophetische Reformation.

Von einem unbedeutenden Winkel der Welt verfolgte Jesaia den Lauf der Begebenheiten, tief ergriffen und doch unerschüttert von dem, was er sah und hörte. Indem er Jahve sprechen liess, bewährte er eine durchdringende Kenntnis der Menschen und der Verhältnisse. Er verspottete die Politik und verstand trotzdem mehr davon, als die kurzsichtigen Praktiker seiner Tage. Er überblickte den Wirrwarr, denn er stand ausser und über ihm. Wenn die ausserordentlichen Ereignisse den Weisen einen Strich durch die Rechnung machten, so bestätigten sie seine Erwartung; wenn die Lebenden verzweifelt Rat bei den Toten suchten und an jeden Strohhalm sich klammerten, so war er getrost. In dem Unwetter, das Eichen knickte und Türme stürzte und alles hohe und erhabene Menschenwerk zu Boden warf, vernahm er das Rauschen Jahve's, der sich aufmachte, sein befremdliches, unerhörtes Geschäft zu verrichten. Ihm war dasselbe nicht befremdlich; er zürnte, dass es nicht jedermann längst von ferne kommen sah.

Eine Art tragischer Freudigkeit zeichnet diesen Propheten vor den andern aus. Sein Glaube ist der gleiche: dass Jahve das Recht zum Mass mache und Gerechtigkeit zur Wage. Aber das Gericht hat bei ihm ein doppeltes Gesicht, es hat nicht bloss negative, sondern auch positive Wirkung. Es schliesst mit der Rettung der Theokratie und dem Untergange der Feinde. Jahve vollendet sein Werk damit, dass er den Unterschied zwischen sich und den Göttern der Völker dem Assyrer zum Be-

wusstsein bringt, in dem Augenblicke, wo jener die Hand, der so viele Idole erlegen sind, auch gegen ihn kehren zu können glaubt. Zum Teil ist dies auch bei Jesaia Ausfluss des Patriotismus. Er erwartet in der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges, dass der Messias, der nach Vertreibung der Assyrer das Reich Davids herstellt, etwa innerhalb einer Generation auftritt; er muss ihn darum schon im Jahre 734 geboren werden lassen, damit er als Mann den Thron besteige. Jedoch sind es nicht lediglich unerfüllbare Wünsche, die ihm die messianische Weissagung eingeben; zuletzt beruht dieselbe bei ihm vielmehr auf der festen und wohlgegründeten Überzeugung, dass die Wahrheit, die zur Zeit nur in Juda bekannt war, nicht untergehen könne. Deshalb hat es keine Not, dass die drohenden Wogen der ausgetretenen Ströme Mesopotamiens die leisen Wasser Siloahs ersäufen. Am ungefärbtesten kommt diese Überzeugung in den kühnen Worten zum Ausdruck, mit denen die älteste der uns erhaltenen Reden des Propheten anhebt. „In der letzten Zeit wird der Berg des Hauses Jahve's an der Spitze der Berge stehen und über andere Hügel emporragen, und alle Völker werden zu ihm strömen; und grosse Nationen werden sich aufmachen und sagen: auf, lasst uns zum Berge Jahve's wallen, zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns seine Wege lehre, dass wir wandeln auf seinen Pfaden! — denn von Sion wird Wahrheit ausgehen und Jahve's Wort von Jerusalem.“ Man muss sich die Zeitlage vorstellen, um die Grösse dieses Glaubens zu ermessen. Die Welt widerhallte vom Getöse der Waffen, die kriegsgerüsteten Völker drohten Jerusalem im Vorbeigehen unter den Hufen ihrer Rosse zu zertreten, es war nicht wahrscheinlich, dass sie dermaleinst dorthin eine allgemeine friedliche Wallfahrt unternehmen würden, um sich von dem Lichte Jahve's erleuchten zu lassen. Siegesgewisser hat die Wahrheit niemals ihr Zutrauen zu sich selber ausgesprochen.

Natürlich ist die Rettung Juda's auch bei Jesaja keineswegs gleichbedeutend mit dem Fortbestande des alten Gemeinwesens. Der bei weitem grösste Teil des Volks verfällt dem Gerichte; nur die sehr wenigen, die auf den Stein gebaut haben, an dem die Ungehorsamen zerschellen, bleiben verschont, als heiliger Same der Zukunft. Dieser Rest war ihm nun aber nicht bloss Gegenstand der Hoffnung, er stellte sich vielmehr die Aufgabe,

ihn schon gegenwärtig vorzubereiten. Da das Volk sich verstockte, versuchte er das Ideal im engsten Kreise zu verwirklichen. Er sammelte seine Hausgenossen, seine Anhänger und Schüler um sich und stiftete so zum ersten Male eine kleine Gemeinde der Frommen. Das war das Vorspiel zu dem Unterschiede des wahren und des nominellen Israel, jener Zwiespaltung, die in der Folge so bedeutsam wurde.

Darum verlor er aber doch nicht das Ganze aus dem Auge, und auch hier suchte er, so weit es anging, die prophetischen Forderungen praktisch zu machen. Der Grundübel sah er zwei, wie Amos und Hosea. Das eine war das schlechte Regiment, die mangelhafte Rechtspflege, die gewöhnliche Krankheit orientalischer Reiche. Da kam es indessen auf einen Personenwechsel an, welcher nur von Jahve herbeigeführt werden konnte und somit der messianischen Hoffnung überlassen bleiben musste. Bemerkenswert ist, dass nicht auch ein Institutionenwechsel eintreten soll: man sieht den Unterschied Jesaia's und Juda's von Hosea und Israel. Das andere Grundübel war der Gottesdienst des Volkes in seiner damaligen Gestalt, und an diesen Schaden konnte die Hand gelegt werden. So schlimme Greuel wie in Israel waren, wie es scheint, auch auf diesem Gebiete in Juda nicht mehr zu bekämpfen. Aber der Monotheismus zog seine Consequenzen; wenn die Gottheit von jeder Einzelerscheinung, von allem Sinnlichen, unterschieden werden sollte, so war es gefährlich ihre Anbetung im Bilde zu dulden. Schon Hosea spottete über den Bilderdienst, Jesaia machte ihn zu einem Hauptgegenstande seiner Polemik. Er sah darin eine Anbetung des Menschenwerks, die ihm gerade so schlimm schien, wie das Vertrauen auf den Trug von Macht und Klugheit und Reichtümern. Die Cultusstätten selber zu beseitigen fiel ihm nicht ein, er beanstandete noch nicht einmal die heiligen Bäume und Steine, sondern wollte nur die Ephode, die mit Silber oder Gold überzogenen hölzernen Idole Jahve's aus den Heiligtümern entfernen. Ohne Zweifel unter seinem Einfluss kam in der That eine entsprechende Reinigung des Cultus zu stande. Der König Hizkia hieb die Aschera im Tempel von Jerusalem um und zertrümmerte die eherne Schlange Mose's, der man bis dahin dort geopfert hatte. Schwerlich aber ist er weiter gegangen, als Jesaia sich träumen liess, und hat auch die sämtlichen Altäre

Jahve's ausserhalb Jerusalems zerstört. Alles spricht dagegen, dass jemand diesen Schritt dem Könige Josia zuvorgethan habe.

Damit hatte die Prophetie den Weg der Reform eingeschlagen; es kostete lange Kämpfe, ehe sie auf diesem Wege auch nur äusserlich zum Ziele kam. Wie gross die Neuerung war und wie tief sie empfunden wurde, davon ist die Periode Manasse's der deutlichste Beweis. Denn der Rückschlag, der damals erfolgte, ging sicherlich nicht von der Willkür des Königs aus; vielmehr wehrte sich die Volksreligion auf Leben und Tod gegen ihre Angreifer, in dem Bewusstsein, dass ihre Existenz gefährdet und dass kein Friede möglich sei. Manasse ben Hizkia folgte seinem Vater in sehr jugendlichem Alter und regierte ein halbes Jahrhundert in Jerusalem. Dass er wieder unter assyrische Oberherrschaft geriet, scheint wenig Eindruck gemacht zu haben; seit Ahaz war Juda an dies Verhältnis gewöhnt. Nur wie es im Inneren unter seiner Regierung aussah, wird uns berichtet. Er war ein schlechter Regent, der es geschehen liess und an seinem Teile dazu beitrug, dass unschuldiges Blut „von Leuten, die nicht auf Einbruch betroffen waren", in Strömen vergossen wurde. Es ist merkwürdig, dass diese Eigenschaft bei ihm, wie bei seinem späteren Gegenbilde Jojakim, mit cultischem Aberglauben verbunden war — ein vielleicht mehr als zufälliges Zusammentreffen von Ungerechtigkeit und Bigoterie, das dem wahren Geiste der israelitischen Religion im innersten zuwider war. Der hauptsächliche Charakterzug der Regierung dieses Königs war, wie bereits erwähnt, dass er der Reformpartei feindlich gegenüber trat und sich auf Seite der Reaction stellte. Dürfen wir dem Zeugnis Jeremia's trauen, so frass das Schwert in jener Zeit die Propheten wie ein wütiger Löwe. Der populäre, halbheidnische Jahve sollte auf alle Weise gegen den strengen und heiligen Gott der Propheten wieder zu Ehren gebracht werden. Die abgeschafften Herrlichkeiten wurden wieder hervorgeholt, und neuer Firlefanz aus allen Weltgegenden, vorzugsweise aus Assur und Babylon, importiert, um den alten Gottesdienst aufzufrischen; der Gott des Himmels wurde mit dem Heer des Himmels umgeben und bekam auch eine Königin des Himmels beigesellt, die passender Weise namentlich von den Weibern verehrt wurde. Doch wie es zu gehen pflegt, stellte die Restauration des Alten nicht einfach das Alte wieder her.

Was früher naiv gewesen war, war jetzt Aberglaube geworden und konnte nur dadurch gehalten werden, dass ihm künstlich eine tiefere Bedeutung untergelegt wurde. Ein blutiger Ernst verdrängte die alte Fröhlichkeit des Cultus, es wurde ihm eine vorwiegende Beziehung auf die Sünde und ihre Sühne gegeben. Je unnatürlicher und schwerer die Leistungen an die Gottheit waren, um so wertvoller erschienen sie; dies ist die Zeit, wo die alte Forderung, zu opfern, was zuerst die Mutter bricht und männlichen Geschlechtes ist, auch auf die menschliche Erstgeburt ausgedehnt wurde. In der Geenna, in der Schlucht, die später Tyropoeon hiess, befand sich ein Altar von ganz besonderer Heiligkeit, auf dem man die geschlachteten Kinder für Jahve verbrannte. Die Gegenreformation war von der Reformation selber nicht unberührt, wenngleich sie den religiösen Ernst in anderem Sinne verstand und das Heidentum im Cultus nicht zu entfernen, sondern neu zu beseelen suchte. Auf der anderen Seite hat dann auch wieder die Reaction einen spürbaren Einfluss auf das Endergebnis der Reformation ausgeübt.

Ein Dokument aus der Zeit Manasse's besitzen wir in den zwei letzten Kapiteln des Buches Micha. In diesem Stücke, in dem die Rechtlosigkeit und die Auflösung aller sittlichen Bande in Juda grauenvoll illustriert wird, gelangt zugleich der prophetische Standpunkt gegenüber dem Raffinement des Cultus zum reinsten und ergreifendsten Ausdrucke. Vielleicht stammt aus dieser Zeit auch der Dekalog, der das Bilderverbot an die Spitze setzt, über den Opfer- und Festcultus schweigt, und fast nur allgemeingiltige Gebote zum Grundgesetz für Israel macht.

Manasse lebte sehr lange, sein Sohn Amon wandelte in seinen Wegen. Aber er starb nach kurzer Regierung, und mit Josia ben Amon, welcher im Alter von acht Jahren auf den Thron gelangte, brach eine neue Zeit für Juda an. Sie wurde eingeleitet durch die grosse weltgeschichtliche Katastrophe, in der das Assyrerreich zusammenbrach. Die Weltherrschaft begann von den Semiten überzugehen auf die Arier. Phraortes von Medien hatte zwar kein Glück bei seinem Angriff auf die Assyrer, Cyaxares aber schlug sie und schritt zur Belagerung ihrer Hauptstadt. Da gewährte ihnen der Einfall der Scythen in Medien und Vorderasien ($\pm$ 630) noch eine mehr als zwanzigjährige Frist. Indessen trug auch dies Ereignis dazu bei, den ohne-

hin lockeren Zusammenhang der grossen Monarchie aufzulösen. Die Provinzen bröckelten ab, das Reich schrumpfte auf die Landschaft Assur zusammen.

Der Scythensturm rief in Juda die Stimme der Prophetie wieder wach. Sephania und Jeremia drohten mit dem unheimlichen nördlichen Feinde, wie einst Amos und Hosea mit den Assyrern. Wirklich brachen die Scythen, wahrscheinlich im dreizehnten Jahre Josia's (626), in Palästina ein und drangen bis Ägypten vor; aber sie zogen am Meere hin und berührten Juda nicht. Die so nahe gerückte und doch vorübergegangene Gefahr, die eingetroffene und doch noch gnädig abgewandte prophetische Drohung scheint einen grossen Eindruck auf die Judäer gemacht zu haben. Jedenfalls trat ein Umschwung zu Gunsten der reformatorischen Partei ein, und diese wusste auch den jungen König für sich zu gewinnen. Die Umstände liessen sich günstig an, um mit dem umfassenden Programm einer Neugestaltung der Theokratie hervorzutreten. Im achtzehnten Jahre Josia's (621) wurde das Deuteronomium entdeckt, anerkannt und eingeführt.

Das Deuteronomium krönt die Arbeit der Propheten. Sie schärften beständig ein, dass die Gnade Jahve's bedingt sei durch die Erfüllung seiner Forderungen, sie hoben die Notwendigkeit einer Bekehrung des Volkes hervor, aber was nun eigentlich geschehen sollte, das sagten sie nicht sehr deutlich. Um zur Richtschnur dienen zu können, musste der Inhalt des Bundes oder des Gesetzes zunächst dargelegt und einigermassen greifbar formuliert werden. Der erste Schritt dazu geschah im Dekalog; aber hier blieben die Gebote zu individuell und, was dasselbe sagt, zu allgemein, um die Grundlage der Reformation eines Volkes abzugeben. Der zweite und der erfolgreiche Schritt geschah mit dem Deuteronomium. Dasselbe gibt sich als Supplement des Dekaloges und ergänzt denselben in der That durch eine wirkliche Volksgesetzgebung, welche grösstenteils auf einer Modificierung alter Weistümer beruht. Es war das erste Gesetzes- und Bundesbuch, oder vielmehr, es war zu seiner Zeit und auf lange hinaus einfach das Buch des Bundes. Deutlicher als irgendwo zeigt sich hier, dass Propheten und Gesetz kein Gegensatz, sondern identisch sind und im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen.

Die deuteronomische Gesetzgebung wird eröffnet durch das Gebot, die sämtlichen Cultusstätten, bis auf die von Jerusalem, abzuschaffen. Man verzweifelte, sie reinigen zu können; es war genug, wenn das bei der jerusalemischen gelang, wo die Bedingungen am günstigsten lagen. Daneben wirkten wohl noch andere Rücksichten, um die radikale Massregel zu veranlassen. Die Beschränkung des Opferdienstes musste auf prophetischem Standpunkte an sich als ein Vorteil gelten, und aus dem Monotheismus schien die Folge zu fliessen, dass der eine Gott auch nur an einer Stelle auf Erden wohnen und angebetet werden könne. Dass diese eine Stelle dann Jerusalem sein musste, verstand sich von selbst. Der Tempel besass thatsächlich das Übergewicht über die Höhen; er verdiente es aber auch, weil der dortige Cultus mehr Bezug auf die Nation und ihre Geschichte hatte, echter israelitisch und nicht so naturalistisch war, wie der auf den Höhen. Im Mittelpunkte des Reiches trat das Verhältnis Jahve's zu Israel, das historisch-politische oder das theokratische Moment, mehr in den Vordergrund, als Ackerbau und Viehzucht. Die Centralisation des Cultus leistete seiner Denaturalisierung Vorschub, insbesondere der Vergeschichtlichung der Feste, welche wirklich im Deuteronomium einen bedeutenden Fortschritt machte; die Denaturalisierung des Cultus aber bedeutete die vollständige Überwindung des kanaanitischen Ingrediens der Religion Jahve's.

Überall scheint der Monotheismus als das Motiv der Concentration des Cultus im Deuteronomium durch, der Cultus an sich ist durchaus nicht der Zweck der Gesetzgebung. Sie beschäftigt sich mit demselben auch nur exoterisch, soweit er das ganze Volk angeht, und kümmert sich ebenso sehr um die übrigen Gebiete des Volkslebens. Die Sympathie für die niederen Stände tritt stark hervor und führt zu Bestimmungen, welche hart an Utopien grenzen und denn auch im Exil dazu ausgesponnen sind (Lev. 25). Das sociale Interesse wird dem Cultus übergeordnet, indem den Opfern und Bräuchen, so weit nur immer möglich, humane Zwecke beigelegt werden. Auch gegen fremde Nationen, im Kriege, sollen die Gebote der Menschlichkeit nicht vergessen werden. Das Alles sind Zeichen prophetischer Gesinnung. Nirgend klarer als in den Motiven des Deuteronomiums findet sich der Grundgedanke der Prophetie ausgesprochen, dass Jahve

nichts für sich haben wolle, sondern als Frömmigkeit ansehe und verlange, dass der Mensch dem Menschen leiste was recht ist, dass sein Wille nicht in unbekannter Höhe und Ferne liege, sondern in der allen bekannten und verständlichen sittlichen Sphäre. „Die Forderungen, welche ich an dich stelle, sind nicht unerreichbar für dich und nicht fernliegend; nicht im Himmel, so dass man sagen könnte: wer kann hinauf in den Himmel und sie herabholen und uns mitteilen, dass wir sie erfüllen! nicht jenseit des Meeres, so dass man sagen könnte: wer kann herüber über das Meer und sie holen und uns mitteilen, dass wir sie erfüllen! — sondern sehr nahe liegt dir die Sache, in deinem Munde und in deinem Herzen, so dass du sie thun kannst."

Aber Erfolg hatte die prophetische Reformation doch wieder bloss auf dem Gebiete des Cultus. Dies Gebiet galt doch noch immer als das eigentlich religiöse, und nur hier stellte das Deuteronomium Forderungen, die neu waren und Eindruck machten. Die socialen und moralischen Forderungen, welche dasselbe mit nicht minderem Nachdruck erhob, waren seit lange gepredigt und eben so lange überhört. Sie richteten sich zudem besonders an die oberen Stände, und diese zur Selbstverleugnung zu zwingen war nicht so leicht, wie das Volk zum Verlassen seiner Altäre. Die Zerstörung der Höhen und die Vereinigung der Opfer zu Jerusalem war die einschneidendste und doch die ausführbarste Massregel in dem Programm des Deuteronomiums. Das Resultat, worauf die prophetische Bewegung hinauslief, entsprach somit ihren ursprünglichen Intentionen nicht vollständig. Der Dienst Jahve's wurde auf Jerusalem beschränkt und überall sonst abgestellt — das war die populäre und praktische Form des prophetischen Monotheismus. Die Bedeutung des Tempels und des Tempelcultus wurde dadurch auf's höchste gesteigert, und den Vorteil davon hatten die jerusalemischen Priester, die Bne Sadok. Der deuteronomische Gesetzgeber hatte zwar durchaus nicht ihr Interesse im Auge, er verordnete ausdrücklich, dass die provinzialen Priester nicht mit den provinzialen Altären fallen, sondern künftig das Recht haben sollten, in Jerusalem zu opfern so gut wie ihre dort erbgesessenen Brüder. Aber das wurde nicht durchgesetzt; die Centralisierung des Cultus erwies sich als kräftigster Hebel zur Beförderung der Hierokratie.

9. Jeremia und die Zerstörung Jerusalems.

Noch dreizehn Jahre überlebte Josia sein grosses Werk. Es war eine glückliche Zeit äusseren und inneren Wohlbehagens. Man hatte den Bund und man glaubte ihn zu halten. Erreicht schienen die Bedingungen, von denen die Propheten das Fortbestehen der Theokratie abhängig gemacht hatten; waren ihre Drohungen an Israel in Erfüllung gegangen, so war nun Juda Erbe ihrer Verheissungen. Schon im Deuteronomium wird die „Erweiterung der Grenzen“ in Aussicht genommen, und Josia legte Hand an, um zu diesem Ziele zu gelangen. Religion und Patriotismus schienen nun endlich mit Recht Hand in Hand gehen zu dürfen. Nur Jeremia liess sich von der allgemeinen Stimmung nicht anstecken. An der Einführung des Deuteronomiums hatte er mitgewirkt, zeitlebens eiferte er gegen die illegitimen Altäre in den Städten Juda's und gegen die Anbetung der heiligen Bäume und Steine. Aber mit den Wirkungen der Reformation war er keineswegs zufrieden, nichts schien ihm gefährlicher, als das Vertrauen, welches sie erzeugt hatte, auf den Besitz des Gesetzes Jahve's und seines einzig wahren Tempels. Dies Vertrauen, sagte er, sei Illusion, die innere Sachlage habe sich nicht verändert. Juda sei um kein Haar besser als Israel. Die erfolgte Bekehrung sei nur äusserliches Scheinwerk geblieben, ein Säen unter die Dornen, kein tiefes Umpflügen des verrotteten Ackers.

König Josia fiel in der Schlacht von Megiddo (608) gegen Pharao Necho. Der Pharao scheint ausgezogen zu sein, um sich seinen Teil an der Erbschaft Nineve's vorwegzunehmen, während die Meder und Chaldäer die Stadt noch belagerten. Josia aber gedachte nicht, die lang entbehrte Unabhängigkeit, die ihm durch den Zerfall der assyrischen Macht in den Schoss gefallen war, dem Ägypter zu opfern. Er ergriff sogar die Offensive und stellte sich ihm auf offenem Felde entgegen, weit ausserhalb der alten Grenzen seines Landes. Der unglückliche Ausgang der Schlacht bereitete den Hoffnungen und dem Glücke Juda's ein unvermutetes Ende. In der Angst vor dem Anrücken der Feinde strömte das Volk zu einem Fasttage in den Tempel, um im An-

klammern an Jahve und an seine heilige Wohnung Halt und Schutz zu finden. Diese Gelegenheit benutzte Jeremia, um wirksam seine Meinung zu äussern. „Verlasst euch nicht auf Aberglauben, zu sagen: dies ist der Tempel Jahve's, der Tempel Jahve's, der Tempel Jahve's. Ihr stehlt, mordet, hurt, schwört Meineide, und räuchert fremden Göttern, und dann kommt ihr her und tretet vor mich in diesem Hause, das nach meinem Namen genannt ist, und sagt: hier sind wir sicher! etwa um all diese Greuel auszuüben? Ist dies Haus, das nach mir benannt ist, eine Räuberhöhle geworden? ich habe auch Augen, spricht Jahve. Geht nur hin zu meiner Stätte in Silo, wo ich anfangs meinem Namen Wohnung gab, und seht, was ich der gethan habe, wegen der Bosheit meines Volkes Israel. Nun also, weil ihr diese Dinge übt und trotz meinem eifrigen, rechtzeitigen Reden nicht hört und trotz meinem Rufen nicht antwortet, so thue ich dem nach mir genannten Hause, worauf ihr euch trügt, und der Stätte, die ich euch und euren Vätern gegeben habe, wie ich Silo gethan habe, und werfe euch hinaus von mir, wie ich eure Brüder, die Ephraimiten, hinausgeworfen habe.“ Für solche Lästerungen gegen den Glauben der Menge hätte er, auf die Anklage der Priester und Propheten, fast mit dem Tode büssen müssen; aber er liess sich nicht irre machen. Auch als die Zeiten wieder ruhig wurden, hielt er fest an seiner Unheilsverkündigung, unter Lebensgefahr, unter allgemeinem Spott und Gelächter. Momente der Verzweiflung kamen über ihn; dass er aber den Wert der grossen Bekehrung des Volks richtig geschätzt hatte, bestätigten schon jetzt die Thatsachen. Obwohl unter Jojakim, der als ägyptischer Vasall die Nachfolge seines Vaters Josia erhielt, das Deuteronomium nicht formell abgeschafft wurde, so fand es doch thatsächlich keine Nachachtung mehr, zumal da ja die Schlacht von Megiddo gelehrt hatte, dass man trotz des Bundes mit Jahve nicht besser daran war als vordem. Jojakim lenkte wieder ein in die Bahnen Manasse's, nicht bloss hinsichtlich seiner Vorliebe für die Superstition, sondern auch hinsichtlich der Nichtachtung von Leben und Eigentum seiner Unterthanen.

Endlich führten die Ereignisse auch den äusseren Sturz der Theokratie herbei, auf den Jeremia lange vergebens gewartet hatte. Nachdem die Ägypter in langjährigen Kämpfen sich

Syrien unterworfen hatten, trat ihnen, wie es scheint nach dem Falle Nineve's, Nebukadnezar von Babylon entgegen und schlug sie am oberen Euphrat bei Karchemis (605/4). Die Judäer frohlockten über den Fall Nineve's, sie frohlockten auch über die Niederlage der Ägypter; aber das bittere Ende kam nach, als die Sache für sie auf die Aussicht hinauslief, für das ägyptische Joch das chaldäische einzutauschen. Von der Macht der Chaldäer hatte man nichts geahnt, und nun waren plötzlich die Assyrer in ihnen neu aufgelebt. Nur Jeremia hatte Anlass, den Kopf höher zu heben. Sein alter, viel bespöttelter Feind aus Norden kam zu Ehren, wenn er auch nicht den Namen der Scythen, sondern der Babylonier führte. Es war eine Epoche, ein Abschluss der Rechnung: für ihn stimmte sie. Darum erhielt er gerade jetzt den göttlichen Auftrag aufzuschreiben, was er seit dreiundzwanzig Jahren verkündet hatte, was immer für unmöglich gehalten und nun so nahe gerückt war.

Nach dem Siege bei Karchemis verdrängten die Chaldäer den Pharao aus Syrien, und auch Jojakim musste sich ihnen unterwerfen (± 602). Drei Jahr bezahlte er seinen Tribut, dann hielt er ihn zurück: ein durch religiösen Fanatismus entflammtes Freiheitsfieber durchglühte mit unheimlicher Gewalt die leitenden Kreise, die Grossen, die Priester und Propheten, und riss den König mit sich fort. Nebukadnezar begnügte sich zunächst mehrere kleine Nachbarvölker, besonders die Edomiter, auf Juda zu hetzen; erst im Jahre 597 erschien er selber vor Jerusalem. Die Stadt musste sich ergeben, der Kern der Bürger wurde deportiert, unter ihnen der jugendliche König Jechonia, der Sohn des inzwischen verstorbenen Jojakim; an seiner Stelle wurde Sedekia ben Josia zum Könige über den Rest gemacht. Der patriotische Fanatismus war aber selbst durch diesen Schlag noch nicht gebrochen. Schon nach einigen Jahren wurden wieder Freiheitspläne geschmiedet, doch gelang es für diesmal dem Einflusse Jeremia's auf den König, die Gefahr abzuwenden. Als sich jedoch im Jahre 589 eine bestimmte Aussicht auf die Hilfe des Pharao Hophra (Apries) zeigte, war der Unabhängigkeitsdrang nicht mehr zurückzuhalten. Der Abfall wurde erklärt — binnen kurzem lag das chaldäische Heer vor Jerusalem. Einen Augenblick schien sich Alles zum Besten zu wenden; die Ägypter kamen zum Entsatz heran, und die Chaldäer mussten die Be-

lagerung aufgeben, um ihnen entgegen zu ziehen. Darüber herrschte in Jerusalem grosse Freude; sie fand darin einen bezeichnenden Ausdruck, dass man die hebräischen Sklaven wieder einfing und knechtete, die man kurz vorher in der Angst freigegeben hatte, um durch Erfüllung des deuteronomischen Gebotes Jahve gnädig zu stimmen. Nur Jeremia beharrte bei seiner Schwarzseherei: selbst wenn das ganze Heer der Chaldäer aufgerieben würde und nur einige Verwundete übrig blieben, so würden diese genügen, Jerusalem einzunehmen und in Brand zu stecken. Er behielt Recht, die Ägypter wurden abgeschlagen, die Belagerung begann von vorne. Die Stadt war zum wahnsinnigen Widerstande entschlossen, vergebens versuchte Jeremia, unter steter Gefahr seines Lebens, Vernunft zu predigen. Der König, der ihm Recht gab, wagte doch nicht seine Meinung gegen den herrschenden Terrorismus geltend zu machen. So wurde denn Jerusalem im Sturme genommen und samt dem Tempel zerstört (586). Über den König und die Grossen wurde zu Ribla am Libanon, von Nebukadnezar selbst, grausames Gericht gehalten und zur Pacificierung des Landes eine abermalige und umfassendere Deportation der Einwohner nach Babylonien vorgenommen. Nicht lange vor der Eroberung der Stadt hatte Jeremia von einem Verwandten einen Acker zum Kauf angeboten erhalten; einigermassen überrascht ging er doch am Ende auf den unzeitgemässen Handel ein, denn er merkte, dass es das Wort Jahve's sei, welcher dadurch eine Zukunft vorbilde, wo der gegenwärtig wertlose Besitz wieder Wert haben solle. Auf den Trümmern des Tempels weinte er nicht, sondern blickte freudiger Hoffnung voll in die Zukunft. Schon früher hatte er der Verbannung Israels und Juda's eine Frist von siebzig Jahren gesetzt, dann solle die chaldäische Tyrannei ein Ende nehmen und die in Knechtschaft geführten Völker wieder Herren in ihrem Hause werden. Jetzt sah er im Geist die Zeit, wo seine verwüstete Heimat von fröhlichem Volke, von weidenden Herden, von grünen Bäumen und Saaten wieder bedeckt war, wo Jahve die Schuld vergeben und das abgebrochene Verhältnis erneut hatte.

Wie sich die Situation des untergehenden Samariens für das untergehende Juda wiederholte, so wiederholte sich auch die der Situation entsprechende Prophetie. In Jeremia lebten Amos

und Hosea wieder auf, nur vereinigte er die Eigenschaften, durch die sich jene unterschieden. Rücksichtslos zerschlug er die Illusionen des populären Glaubens, mit zornigem Hohne entlarvte er die auf Bestellung gelieferten, fremden Mustern abgestohlenen Heilsweissagungen seiner prophetischen Standesgenossen. Den Gegensatz gegen sie trieb er so weit, dass er die Regel aufstellte, die wahren Propheten seien von jeher immer nur Unglückspropheten gewesen; im Kampfe gegen den patriotischen Fanatismus scheute er sich nicht, den Schein des Landesverrats auf sich zu nehmen. So eisenhart er aber den Königen und Grossen, den Priestern und Propheten, und der Menge im Namen Jahve's Trotz bot, so tief und warm empfand er doch mit seinem Volke. Das Herz blutete ihm, wenn er der beweglich um Regen flehenden Gemeinde im Namen Jahve's die Thüre weisen und weit Schlimmeres als Dürre androhen musste; es brach ihm fast bei dem Anblick der ihm immer vor den Augen stehenden Einöde, in die das blühende Land bald verwandelt werden sollte, über die kein Vogel flog, die kein Geräusch der Mühle bei Tage und kein Schimmer eines Lichtes in der Nacht belebte. Er litt bis zur Verzweiflung unter der nicht bloss geistigen Vereinsamung, welche die Erkenntnis der Wahrheit für ihn zum Gefolge hatte; er fluchte seiner Geburt, weil ihn die Gemeinschaft mit Jahve von jeder anderen Gemeinschaft ausschloss. Sein inneres Leben war ein steter Seelenkampf, eine stetige Überwindung seines Selbst, seiner menschlichen Sympathien, durch Jahve. Gern hätte er ihm zu Zeiten seinen Beruf vor die Füsse geworfen, aber immer liess er sich wieder von unwiderstehlichem Drange verlocken: wenn Jahve's Worte sich fanden, so verschlang er sie, und sie schienen ihm Freude und Wonne des Herzens.

Er wurde der grösste Prophet, weil er der letzte war. Die Hoffnung, dass nach dem Falle Samariens Jerusalem sich retten werde, erwies sich als eitel, und ebenso die Hoffnung, dass es sich bessern werde. Die Halsstarrigkeit, die Selbstverstockung des Volkes gegen die Stimme der Prophetie, durch welche Jahve in der Theokratie lebte und wirkte, war Jeremia's ewiges Thema: sie wollten sich nicht bekehren. Konnten sie sich denn bekehren? Kann auch ein Mohr seine Haut wandeln und ein Pardel seine Flecken! Sie hatten es versucht und waren selber

sehr mit sich zufrieden. „Wir wissen was recht ist und haben die Thora Jahve's schwarz auf weiss“. Trug war die Wirkung des trügerischen Griffels der Schreiber, der Besitz des Gesetzes hatte sie nicht besser, sondern nur verblendeter gemacht. Die Propheten hatten gut fordern und drohen, das schaffte die Menschen nicht um. Das Vorhalten der Forderungen Jahve's in fortwährender Scheltrede trug nichts zu ihrer Erfüllung bei, der Widerspruch wurde nur klaffender. Woran es fehlte, das war eine Gesinnung, die durch keine Lehre beigebracht werden konnte, die als Geschenk von oben gegeben werden musste. Jeremia sah es ein; indessen zog er nicht die Consequenz, die Menge in's Verderben fahren zu lassen und die wenigen Herzensbeschnittenen zu sammeln. Wenigstens von der Zukunft hoffte er, dass nicht nur einigen wenigen, sondern allen jenes göttliche Geschenk zu Teil werden und so der Unterschied von Gesetz und Erfüllung, von Prophet und Volk fortfallen würde. „Ich will meine Thora in ihr Inneres legen und auf ihr Herz schreiben, es soll keiner dem anderen die Kenntnis Jahve's beibringen, sondern sie alle werden sie inne haben.“ Doch waren diese Alle jeder Einzelne. Der Berührungspunkt mit der Gottheit wurde in das Herz und die Gesinnung des Einzelnen verlegt, ein jeder sollte so werden, wie bisher nur erleuchtete Propheten gewesen waren.

Der Individualismus hatte im Verfalle der Nation seine allgemeine geschichtliche Wurzel. Er lag schon bei den älteren Propheten zu grunde, wenn sie in der Nation nicht mehr das realisierte Ideal erblickten, sondern ihr das Ideal entgegensetzten. Natürlich war es kein Individualismus der Willkür und der Selbstsucht; diese Männer gingen auf im allgemeinen Interesse und hatten ein Recht im Namen Jahve's zu reden. Sie wollten ihr Volk retten, indem sie ihre Gesinnung zu einem „von ganzem Herzen und von ganzer Seele“ zu befolgenden Gesetze zu machen suchten. Es zeigte sich aber, dass das nicht ging. Das Verhältnis Israels zu Jahve liess sich unter Bedingungen, wie sie sie stellten, nicht aufrecht erhalten. Dennoch konnte und durfte es nicht einfach aufhören. Jesaia hatte den Rest an die Stelle des Volkes gesetzt, für Jeremia schrumpfte Israel auf ihn selber zusammen. Er reflectierte fast mehr über sein eigenes Verhältnis als über das Verhältnis Israels zu Jahve, und die besondere Be-

ziehung des Propheten wurde ihm die Brücke zu der allgemeinen Beziehung des Menschen zur Gottheit. Er stellte Fragen an Jahve, die rein persönlicher Natur waren und auch von jedem anderen hätten gestellt werden können, z. B. warum es ihm so schlecht und seinen gottlosen Feinden so wohl gehe? ein Problem, das für den Durchbruch des religiösen Individualismus charakteristisch und Jahrhunderte lang nicht von der Tagesordnung verschwunden ist. Anstatt des Volkes wurde er sich selber das Subject der Religion, in Gemeinschaft mit Jahve stand nur er, nicht Israel. Gemieden und gehasst von denen, die ihm nahe standen, verhöhnt, verfolgt, mishandelt von den andern, hielt er fest an seinem Gotte und an sich: sie mussten zu ihm zurückkommen, er nicht zu ihnen. Er wusste, dass an ihm die Zukunft und die Ewigkeit hange. Denn ewig war nicht das Volk, sondern die Wahrheit, die das Volk verschmähte und deren er gewiss war.

Das Volk ging unter, das Wort der Propheten blieb bestehen. Sie hatten erkannt und stellten selber dar, was ewig war in Israel, dies ewige Gut wurde in dem grossen Schiffbruch der Rettungsbalken für die, die sich daran hielten. Es wurde das Samenkorn, aus dem ein neues Israel und eine neue Welt hervorging. Jeremia hatte nicht umsonst gearbeitet und gelitten, das Martyrium seines Lebens endete nach seinem Tode in Triumph. Das Exil brachte ihn zu Ehren. Als der letzte Prophet wurde er für die Nachwelt der Prophet schlechthin, die menschgewordene Idee Israels, die Zusammenfassung des geistigen Ertrages der Geschichte des Alten Bundes und die Weissagung des Neuen.

10. Das Exil und die Restauration.

Jeremia ging nicht mit in's Exil, sondern blieb in der Heimat und nahm seinen Wohnsitz zu Mispa bei Gedalja ben Ahikam, einem ihm von jeher wohlgeneigten jüdischen Grossen, den der König von Babel zum Statthalter über das Land gesetzt hatte und zu dem sich von allen Seiten die Versprengten sammelten. Gedalja wurde aber nach kurzer Zeit meuchlings ermordet, durch einen Hauptmann davidischen Geschlechtes, den der Ammoniter-

könig Baalis angestiftet hatte. Darauf beschloss die Colonie nach Ägypten auszuwandern, in der Furcht, dass die Chaldäer die Ermordung ihres Statthalters auch an den Unschuldigen rächen würden. Vorher wurde Jeremia befragt, nach zehntägigem Warten erhielt er Bescheid von Jahve und widerriet den Zug, da man in Ägypten erst recht den Chaldäern in die Hände fallen werde. Es half aber nicht, er musste mit auswandern. Mit gewohntem Eifer und gewohntem Erfolg fuhr er auch in Ägypten fort zu predigen. Wenn er dagegen protestierte, dass die jüdischen Weiber noch jetzt nicht vom Dienst der Königin des Himmels abliessen, und aus solcher Sinnesart alles Unglück herleitete, so wurde ihm einstimmig entgegengehalten, dass das Unglück umgekehrt erst eingetreten sei, seit man versäumt habe, der Königin des Himmels zu räuchern und zu spenden. Auch eine Betrachtungsweise; gegen die sich nicht viel machen liess. Die Propheten thun immer so, als seien sie das böse Gewissen des Volkes und als argumentieren sie von Zugestandenem aus; zur Correctur dafür dient die Unbefangenheit, mit der hier einmal eine andere Ansicht vertreten wird. Sie kommt sonst nicht zu Worte, darum ist dies Beispiel so wichtig. Freilich kann schon das zur Correctur jener prophetischen Voraussetzung dienen, wenn zum Beispiel Jeremia verwundert fragt, wo in aller Welt je ein Volk so wie Israel seine angestammte Religion gegen eine fremde vertauscht habe. Das kam in der That nie vor und war auch in Israel nicht vorgekommen; es hatte dort nur eine Verschmelzung der hebräischen Volksreligion mit dem kanaanitischen Landescultus stattgefunden, woraus eine eigentümliche Spannung und eine entsprechende innere Bewegung hervorging, deren Ziel jedoch nicht lediglich auf den Ausgangspunkt zurückkam. Aber die Propheten betrachteten die Wahrheit immer als das, was da war im Anfang, und den Irrtum als Abfall von der Wahrheit. Praktisch hatte natürlich Jeremia auch in diesem Falle Recht. Die also heidnisch gesonnenen Juden verloren sich im ägyptischen Heidentum, und es kam wahrscheinlich bald dahin, wie er wenngleich in etwas anderem Sinne gedroht hatte, dass Jahve's Name in ganz Ägyptenland nicht mehr genannt wurde von eines einzigen Menschen Mund, der da sagte: so wahr der Herr Jahve lebet!

Für die Geschichte der Theokratie kommen fortan lediglich

diejenigen Juden in Betracht, die nach Babylonien deportiert waren. Sie wurden dort nicht über das Land zerstreut, sondern durften familien- und geschlechterweise bei einander bleiben. Auch von ihnen gingen viele, vielleicht die meisten, im Heidentume unter, alle die, welche mit dem Cultus die Religion und mit dem Volke den Gott verloren hatten. Aber nicht wenige hielten doch auch fest an Jahve und an Israel. Ihre Stimmung war gedrückt und düster, sie seufzten unter dem Zorne Jahve's, der sein Volk verstossen und seinen Bund zerrissen hatte. Es lastete gleichsam ein Interdict auf ihnen: ausserhalb des Landes Jahve's konnten sie ihm keine Opfer bringen und keine Feste feiern, sie konnten höchstens Fast- und Busstage begehen. Um so eifriger hielten sie diejenigen Riten fest, die nicht an das heilige Land gebunden waren; das waren vor allem der Sabbath und die Beschneidung. Den Sabbath hatten die Propheten schon vor dem Exil zu heben gesucht, wahrscheinlich in der Absicht, die Feste herabzudrücken; im Exil scheinen die regelmässigen Zusammenkünfte an diesem Tage Sitte geworden zu sein, aus denen hernach die Synagogen entstanden; vielleicht wurde auch damals schon aus dem Deuteronomium und aus den Prophetenbüchern vorgelesen, aus denen zu lernen war, dass Alles so hatte kommen müssen und dass das Unglück sich auch wieder wenden werde. Die Beschneidung war seit jeher Brauch gewesen, ohne dass gerade ein besonders religiöses Gewicht darauf gelegt worden wäre; sie wird in keinem alten Gesetze gefordert. Im Exil wurde sie das Hauptsymbol der jüdischen Religionsgemeinschaft; jetzt kam auch der charakteristische Name Erkennungszeichen für die Beschneidung und für den Sabbath auf.

Der Himmel erhellte sich ein wenig, als Cyrus seinen Siegeslauf begann. War er derjenige, welcher die messianischen Verheissungen zur Erfüllung bringen sollte? Den Meisten wollte das nicht scheinen. Aus Israel musste doch der Messias hervorgehen, der auf den Trümmern Babylons die Gottesherrschaft aufrichtete; die Wiederherstellung der Theokratie durch einen Perser würde ja nur als beiläufige Folge einer geschichtlichen Bewegung erscheinen, die eigentlich auf ein ganz anderes Ziel sich richtete. Diesem Zweifel traten prophetische Schriftsteller entgegen, insbesondere der grosse Anonymus, dem wir Isa. 40—66 verdanken. „Lasst die Trauer fahren, die Erlösung steht vor der Thür! Ist

es denn etwas Erniedrigendes, dass Israel von einem Perser befreit wird? ist es nicht vielmehr ein Beweis der weltbeherrschenden Macht des Gottes Jakobs, dass er von den Enden der Erde her seine Werkzeuge aufbietet? Wer anders als Jahve sollte Cyrus gesandt haben? Doch nicht die Götzen, die derselbe zerstört? Jahve allein hat die jetzt sich erfüllenden Ereignisse vorausgesagt und vorausgewusst; er hat sie nemlich seit lange vorbereitet und beschlossen, und nach seinem Rate werden sie jetzt ausgeführt. Jubelt also dem nahenden Heile entgegen, bereitet euch würdig vor auf die neue Zeit, und rüstet euch zur Heimreise!" Jahve, der einzige und der universale Gott — überall wird er als Schöpfer auch der Natur in lyrischen Intermezzi gefeiert — stellt seine Macht Sion zu Diensten. Die Idee Jahve's als des Weltgottes hatte Israel zerstört, hier baut sie Israel wieder auf, in dessen alleinigem Besitz sie sich befindet. Es gibt keinen Gott als Jahve und Israel ist sein Prophet — so lautet das enthusiastische Credo.

Lange Jahre stellte der Perser die Geduld der Juden auf die Probe; immer trat das nahende Gericht Jahve's wieder in die Ferne, das ihren Unterdrückern vergelten und ihnen Recht schaffen sollte. Endlich verwirklichte sich ihre Hoffnung; im Jahre 538 eroberte Cyrus Babylon und gab den Exulanten Erlaubnis heimzukehren. Nicht alle, nicht einmal die Mehrzahl wie es scheint, machten von dieser Erlaubnis Gebrauch. Die Zahl der Zurückgekehrten wird auf 42360 angegeben. Sie verbreiteten sich nicht über das ganze alte Juda, sondern siedelten sich vorzugsweise in der Nähe Jerusalems an. Die Kalibbäer zum Beispiel, die früher in und bei Hebron gewohnt hatten, liessen sich nun in Bethlehem und Umgegend nieder. Es war nötig sich zusammenzuhalten, gegenüber der drohenden Einmischung zweifelhafter Elemente. Denn die Nachbaren waren während des Exils von allen Seiten in das entvölkerte Land eingedrungen; sie hatten sich nicht allein die Grenzgebiete angeeignet, wie die Edomiter den Negeb bis Hebron; sie hatten sich auch sonst überall eingenistet und mit dem noch immer zurückgebliebenen Bodensatz der jüdischen Bevölkerung vermischt, wie die Ammoniter, die Philister und besonders die Samarier. Freundlich empfingen diese halbschlechtigen Paganen die rückkehrenden Exulanten, vor allen drängten sich die Sa-

marier dazu, mit ihnen gemeinsame Sache zu machen. Aber jene hielten sich zurück. Was sie in Chaldäa gelernt hatten, sich durch ihre Religion abzuschliessen, das setzten sie auch in der Heimat fort; auch hier wohnten sie wie in der Fremde. Nicht wer in Judäa geboren war, sondern wer seine Abkunft von den Exulanten nachweisen konnte, gehörte zur Gemeinde.

Das Gesetz, auf dessen Grundlage die neue Theokratie aufgebaut werden sollte, war das Deuteronomium. Aber das Deuteronomium war das Programm einer Reformation, nicht einer Restauration. Zeit und Umstände machten ihren umgestaltenden Einfluss geltend. Der Davidide, der als letzte Reliquie des alten Reiches zu Anfang noch für das Haupt der Gemeinde galt, konnte sich nicht halten neben dem persischen Landpfleger, einem Untergebenen des transeuphratischen Satrapen. So wurde der oberste Priester die Spitze der Gemeinde, ihm fiel auch ihre politische Vertretung von selber zu. Das lag in der Natur der Dinge, da die Juden eben nur noch eine religiöse Gemeinde, kein Staat und keine Nation mehr waren. Seit lange war diese Entwicklung dadurch vorbereitet, dass die Assyrer das israelitische Hauptreich zerstört hatten und dass in dem kleinen Juda der Cultus über die politischen Angelegenheiten ein Übergewicht erlangte, welches durch seine Concentrierung in Jerusalem nur noch gesteigert wurde. Einzig und allein der Tempelcultus und das jerusalemische Priestertum konnten damals die Mittel hergeben zur Organisierung der Gemeinde. Die Hierokratie, auf die bereits zu Anfang des Exils Ezechiel den Weg eingeschlagen hatte, war in der That völlig unvermeidlich. Sie gestaltete sich zu einer Monarchie des Hohenpriesters, weil dieser zugleich in die Stelle rückte, die früher der König, als Vertreter des Volkes, im Cultus eingenommen hatte. Dem Hohenpriester stand sein Geschlecht ebenbürtig zur Seite, nemlich der Priesteradel der altjerusalemischen Leviten, welche sich von Sadok ableiteten. Die gemeinen Leviten standen tief unter ihm, so weit sie sich überhaupt als Priester erhielten und nicht, wie Ezechiel wollte, zu blossen Tempeldienern herabsanken. Der Name Levit, der alte Ehrentitel der Priester, fing mehr und mehr an auf diese Kleriker niederen Grades angewandt zu werden.

Die ersten Jahrzehende nach der Rückkehr vergingen, indem man sich häuslich einrichtete, unter mancherlei widrigen

Umständen. Mut und Freude konnten nicht aufkommen. War das die messianische Zeit, die ja nach dem Fegefeuer des Exils anbrechen sollte? Sie entsprach nicht den Erwartungen. Man wohnte zwar wieder im Lande der Väter, aber das persische Joch wurde drückender empfunden als vorher das chaldäische. Der Frondienst war noch nicht beendet, die Sünde noch nicht vergeben, der Zorn noch immer nicht abgewandt. Ein kleiner Aufschwung, bezeugt durch Haggai und Zacharia, erfolgte, als im Jahre 520 die Hindernisse wichen, welche bisher dem Tempelbau im Wege gewesen waren. Er wurde nun endlich in Angriff genommen und im Jahre 516 glücklich vollendet. Es war nur ein elender Holzbau, aber unter den damaligen Umständen dennoch ein Werk von grosser Bedeutung: ein Tempel durfte der Hierokratie am wenigsten fehlen. Die allgemeine Lage änderte sich natürlich nicht, seit er vorhanden war. Die Zeiten blieben trübe für die jüdischen Ansiedler. Sie waren wenig wohlhabend, machten sich durch ihre Exclusivität die Nachbaren zu Feinden und gerieten dadurch zugleich häufig in ein unangenehmes Verhältnis zu der persischen Regierung. Dazu kam, dass gerade Palästina unter dem beginnenden Verfall des grossen Reiches und den inneren Kriegen eine Zeit lang schwer zu leiden hatte. Alles das trug dazu bei, eine gewisse Abspannung in der Gemeinde zu bewirken. Wozu der Eifer um Jahve, wenn er doch sein Antlitz verbarg? wozu die strenge Absonderung, von der man nur Widerwärtigkeiten erntete? Die Häupter der Hierokratie waren die letzten, dieser Strömung einen Damm entgegenzusetzen. Sie machten sich aus dem Priestertum weit weniger als aus der darauf gegründeten Herrschaft, sie sahen in den Ethnarchen der Nachbarschaft ihres gleichen und verkehrten auf freundschaftlichem Fusse mit ihnen. Das Volk folgte nur ihrem Beispiel, wenn es ebenfalls begann, sich mit den Paganen zu vermischen.

Dem Judentum in Palästina drohte eine grosse Gefahr, aber sie wurde überwunden, und zwar durch neuen Zuzug von aussen. Im Jahre 458 machte sich der Schriftgelehrte Ezra mit einer grossen Zahl babylonischer Juden auf den Weg, um die jerusalemische Colonie zu stärken. Die babylonischen Juden waren glücklicher situiert als die palästinischen, und weil sie nicht halben, sondern ganzen Heiden gegenüber standen, wurde es ihnen

leichter, sich abzuschliessen. Dafür, dass sie an dem Cultus praktisch nur in beschränkter Weise teilnehmen konnten, entschädigten sie sich durch um so eifrigere Beschäftigung mit seiner Theorie. Im babylonischen Exil war die heilige Praxis von ehemals, als sie nach der Zerstörung des Tempels nicht mehr ausgeübt werden konnte, zum Gegenstande der Theorie und des Studiums gemacht worden, damit sie nicht unterginge. Ein verbannter Priester, Ezechiel, hatte den Anfang gemacht, das Bild von ihr, das er in der Erinnerung trug, aufzuzeichnen und es als Programm für die zukünftige Herstellung der Theokratie zu veröffentlichen. Andere Leviten hatten sich ihm angeschlossen, und so hatte sich aus dem Priesterstande im Exil eine Schule gebildet von Leuten, die das, was sie früher praktisch betrieben hatten, jetzt auf Schrift und in ein System brachten. Seitdem war Babylonien die Heimat dieser neuen Art von Thora geblieben. Das Studium verschärfte dort die Strenge und Eigentümlichkeit des Judaismus. Jetzt kam ein babylonischer Schriftgelehrter nach Palästina, mit dem Gesetze seines Gottes in der Hand, und mit der Vollmacht des Perserkönigs, auf Grund dieses Gesetzes eine Reformation der Gemeinde vorzunehmen.

In Judäa angekommen, beschränkte sich Ezra zunächst darauf, mit der Absonderung der „Exulantenkinder“ von den heidnischen und halbheidnischen Landesbewohnern strengen Ernst zu machen. Das konnte er thun auf Grund des Deuteronomiums. Erst nach mindestens vierzehn Jahren rückte er mit dem Gesetze heraus, das er selber mitgebracht hatte. Die Hauptursache, warum er so lange zögerte, scheint gewesen zu sein, dass es ihm trotz dem Wohlwollen des Königs an einer kräftigen Unterstützung der persischen Behörden an Ort und Stelle fehlte, deren es bedurfte, um einem neuen Gesetze Anerkennung zu verschaffen. Da gelang es im Jahre 445 einem Juden und Gesinnungsgenossen Ezra's, Nehemia ben Hakkeleja, dem Mundschenken und Günstlinge des Artaxerxes, als persischer Landpfleger nach Judäa zu kommen. Mit Eifer und Erfolg sorgte er zunächst für die Hebung der trübseligen Lage der Gemeinde und für den Ausbau der Befestigung Jerusalems; man thut dabei einen lehrreichen Blick in die wunderliche Anarchie, die im persischen Reiche herrschte. Dann aber schien der Augenblick

gekommen, um mit der Einführung des neuen Gesetzbuches vorzugehen: Ezra und Nehemia waren dabei im Einverständnis. Am ersten Tage des siebenten Monats — das Jahr, welches leider nicht angegeben wird, ist frühestens 444 vor Chr. gewesen — begann die Veröffentlichung des Gesetzes in einer grossen Versammlung zu Jerusalem; Ezra wurde dabei von einer Anzahl Leviten unterstützt. Gegen Ende des Monates fand der Schlussakt statt, die feierliche Verpflichtung der Gemeinde auf den Inhalt der Thora, wobei mit besonderem Nachdruck diejenigen Bestimmungen hervorgehoben wurden, welche die Abgaben der Laien an den Klerus betrafen. Der Bund auf das Deuteronomium wurde dadurch, in einer völlig ähnlichen Rechtsform, erweitert zu einem Bunde auf den Pentateuch. Im Wesentlichen wenigstens wird das Gesetzbuch Ezra's, welches im Jahre 444 oder etwas später zur Magna Charta des Judentums gemacht wurde, unserem Pentateuch entsprechen, wenngleich nicht bloss kleinere Verbesserungen, sondern auch sehr umfangreiche Nachträge noch später hinzugekommen sind.

Nicht lange nachher erfolgte auch die definitive Constituierung der samarischen Gemeinde. Sie geschah durch einen jüdischen Priester aus vornehmem Geschlechte, namens Manasse, den Nehemia im Jahre 432 aus Jerusalem vertrieb, weil er sich von seiner nichtjüdischen Frau nicht trennen wollte. Er floh zu seinem Schwiegervater, dem samarischen Fürsten Sanballat; und nachdem ihm von diesem ein Tempel auf dem Garizimberge bei Sichem erbaut war, organisierte er eine samarische Gemeinde und einen samarischen Cultus, nach dem jerusalemischen Vorbilde, und auf Grund des nur wenig geänderten jerusalemischen Pentateuchs. Hatten die Samarier sich früher alle Mühe gegeben, um in die Gemeinschaft der Juden aufgenommen zu werden, so wollten sie fortan ebenso wenig mit jenen zu thun haben, als jene mit ihnen; der Tempel auf dem Garizimberge war das Symbol ihrer Selbständigkeit als eigener religiöser Sekte. Für die Juden war dies von grossem Vorteil, da sie nun die Gefahr des Synkretismus weit weniger zu scheuen hatten. Nachdem sie sich durchgekämpft hatten, durften sie jetzt die Paganen zulassen, in der vollen Sicherheit zu assimilieren und nicht assimiliert zu werden. Es begann die Judaisierung zunächst der um Jerusalem gelegenen Landesteile, sodann Galiläa's

und mancher Strecken des Ostjordanlandes. Das Hebräische, welches von den Exulantenkindern noch über ein Jahrhundert nach der Rückkehr festgehalten war, wich jetzt den aramäischen Dialekten der Paganen und erhielt sich nur als gelehrte und als heilige Sprache.

Die Grundlagen des Judentums waren nun ein für alle mal gelegt. Über die weitere Geschichte desselben, bis zu seinem Kampfe gegen den Hellenismus, erfahren wir beinah nichts; über die nächsten Jahrhunderte schlägt das Dunkel zusammen. So bildet die Einführung des Gesetzes durch Ezra, das Endresultat der Geschichte Israels, auch äusserlich einen notgedrungenen Abschluss.

11. Das Judentum und das Christentum.

Die nachdeuteronomische Gesetzgebung hat es nicht mit dem Volke, sondern mit der Gemeinde zu thun; sie regelt vorzugsweise den Cultus. Politische Angelegenheiten werden nicht berührt, weil dieselben der Fremdherrschaft zustehen. Als Verfassung der Gemeinde wird die Hierokratie vorausgesetzt. Die Spitze des Cultus ist die Spitze des Ganzen, der Hohepriester vertritt auch die Stelle des Königs. Die übrigen Priester, obwohl seine Brüder oder seine Söhne, sind ihm doch amtlich untergeordnet, wie die Bischöfe dem souveränen Pontifex. Sie wiederum unterscheiden sich nicht bloss durch das Amt, sondern durch die adlige Geburt von den Leviten, welche jedoch durch ihr Blut ebenfalls zum Klerus gehören und dessen unterste Stufe bilden. Die materielle Grundlage zu der hierarchischen Pyramide wird durch die Abgaben der Laien geliefert, die in nicht bescheidenem Umfange gefordert werden. In dieser Weise kommt die Herrschaft des Heiligen in Israel äusserlich zur Erscheinung. Innerlich beherrscht das Ideal der Heiligkeit das Leben durch ein Netz von Ceremonien und Observanzen, welche den Juden vom Menschen trennen. Heilig bedeutet fast so viel wie exclusiv. Ursprünglich gleichbedeutend mit göttlich wird es jetzt vorzugsweise im Sinne von geistlich, priesterlich angewandt, als sei das Göttliche dem Weltlichen, Natürlichen durch äussere Merkmale entgegengesetzt.

Schon vor dem Exil war es so gekommen, dass die von den Propheten geforderte Erneuerung der Theokratie beim Cultus anfing, und in dieser Richtung wurde nach dem Exil notgedrungen fortgefahren. Die Restauration des Judentums geschah in der Form einer Restauration des Cultus. Indessen fiel man damit nicht zurück in das heidnische Wesen, das die Propheten bekämpft hatten. Der Sinn der Feste und der Opfer war längst verblasst, freiwillig wären sie nach der Unterbrechung im Exil schwerlich mehr emporgeblüht, sie waren einfach Statuten geworden, unmotivierte Gebote eines absoluten Willens. Der Cultus hatte keinen inneren Wert mehr für die Gottheit selber; er hatte nur noch Wert als Gehorsam gegen das Gesetz, zur Übung der Menschen. War er ursprünglich das Band zwischen Israel und dem Heidentum gewesen, so wurde er jetzt umgekehrt zum Panzer, hinter dem sich der Judaismus gegen das Heidentum verschloss. Es gab kein anderes Mittel, denselben zu sichern, der Cultus war aber auch nur Mittel zu diesem Zwecke. Er war die Schale um Glauben und Sitte der Väter, um die Religion des moralischen Monotheismus, die nur dadurch so lange conserviert worden ist, bis sie zum Gemeingut der Welt werden konnte. Der grosse öffentliche Cultus gab der neuen Theokratie einen festen, einheitlichen Mittelpunkt und diente zu ihrer Organisation. Wichtiger war aber der kleine Privatcultus frommer Übungen; er diente dazu, jeden Einzelnen und sein ganzes Leben zu judaisieren. Denn der Schwerpunkt des Judentums lag im Individuum. Aus zerstreuten Elementen war es gesammelt, es beruhte auf der Arbeit des Einzelnen, sich selbst zum Juden zu machen, das ist das Geheimnis seiner Selbstbehauptung auch in der Diaspora. Nicht bloss durch den initiierenden Akt der Beschneidung, der einen unvertilgbaren Charakter verlieh, sondern auch durch die darauf folgende Erziehung wurde verhütet, dass der Individualismus zur Auflösung des Ganzen führte. Das ist die eigentliche Bedeutung der unausgesetzten Ascese, die vorzugsweise bestand in der Beobachtung der Reinigkeitsgebote und überhaupt solcher Verordnungen, welche vor der Sünde schützen sollten. Denn nicht Gutes thun, sondern Sünde meiden, war die Forderung der Heiligkeit. Durch die Sünd- und Schuldopfer und durch den grossen Versöhnungstag trat dieser Privatcultus in Verbindung mit dem Tempelcultus;

eben darum passten diese Einrichtungen so vortrefflich in's System. Das ganze Leben wurde in eine gewiesene heilige Bahn gelenkt, es gab alle Augenblicke ein göttliches Gebot zu erfüllen, wodurch man abgehalten wurde, den Gedanken und Gelüsten des eigenen Herzens nachzuschweifen. Mit Ernst und Eifer ohne gleichen erzogen die Juden sich selber, um bei dem Abwesen aller natürlichen Bedingungen ein heiliges Volkstum zu schaffen, das dem Gesetze, dem concret gemachten Ideale der Propheten, entspräche.

In dem uniformierten Individualismus bestand der Hauptunterschied der neuen Zeit von der alten. Das Ziel war die allgemeine Bildung durch das Gesetz, die Erfüllung der Weissagung, dass sie alle von Gott gelehret sein sollten. Allerdings war diese allgemeine Bildung besonderer Art, etwas beschwerlicher als die von heute. Doch wurden die wunderlichen Pflichten, welche das Gesetz auferlegte, nicht allgemein als eine schwere Last empfunden. Die handgreiflichen und äusserlichen Vorschriften liessen sich am besten erfüllen; je schwieriger sie anfangs schienen, desto leichter erwiesen sie sich der Gewöhnung. Man sah, was man vor sich brachte, und fragte nicht, was dabei herauskam. Ja man empfand die stets anwachsenden Satzungen als eine Art Befreiung von sich selber. Noch nie hatte der Einzelne sich so für sein Thun und Lassen verantwortlich gefühlt, aber die Verantwortlichkeit drückte ihn, und es war ihm willkommen, wenn es für jede Stunde des Lebens ein bestimmtes Gebot zu erfüllen gab, das ihn der Gefahr fehl zu gehen überhob. Übrigens ist nicht zu vergessen, dass die Thora doch auch noch mehr enthielt, als bloss cerimonielle Vorschriften. Der Kern verholzte nicht ganz hinter der Schale; es wird sogar eingeräumt werden müssen, dass die Feinheit und die Strenge des sittlichen Gefühls in diesem Zeitalter merkliche Fortschritte machte. Das hing eben auch damit zusammen, dass die Frömmigkeit nicht mehr Sitte des Volkes, sondern Arbeit des Einzelnen war. Eine weitere Folge war, dass man begann, über sie zu reflectieren. Es bildete sich die sogenannte Weisheit aus, von der wir im Buche Iob, in den Sprüchen des Salomo und des Siraciden, und im Prediger literarische Denkmäler besitzen. Diese Weisheit blühte nicht bloss in Juda, sondern gleichzeitig auch in Edom; sie hatte den universalistischen Grund-

zug an sich, welcher der Reflexion natürlich ist. Die Sprüche Salomo's würden kaum Beachtung verdienen, wenn sie auf griechischem oder arabischem Boden entstanden wären; merkwürdig sind sie in ihrer blassen Allgemeinheit deswegen, weil sie jüdischen Ursprunges sind. Im Buche Iob wird ein Problem des Glaubens zwischen Syrern und Arabern geradeso verhandelt, als seien sie Juden. Im Prediger verlässt die Religion gänzlich den theokratischen Boden und wird zu einer Art Philosophie, die auch dem Zweifel und dem Unglauben Raum gewährt. Im Ganzen schadete das Nachdenken der Tiefe des Gefühles nicht; im Gegenteil führte der Individualismus auch zur Verinnerlichung der Religion. Das lehren namentlich die Psalmen, die sämtlich aus dieser Periode stammen. Sogar die Opferpraxis der Priester wurde subjectiviert, indem sie der Thora einverleibt, d. h. zum Gegenstand der Lehre für jedermann gemacht wurde. Wenn die Laien ausübend nicht daran teilnehmen konnten, so sollten sie wenigstens theoretisch auf's genaueste darüber Bescheid wissen; das Gesetz war das Mittel, auch das grosse öffentliche Cultusverfahren allen zu Gemüt zu führen. Ausserdem aber wurde der Schwerpunkt des Tempelgottesdienstes dadurch von den Priestern weg in die Gemeinde verlegt, dass der liturgische Gesang, welcher, wenngleich von Sängerchören ausgeführt, dennoch der Idee nach Gemeindegesang war, wesentlichere Bedeutung erlangte, als die Cultushandlungen selbst, die er begleitete und beseelte. Nicht über den Rauchsäulen des Altars, sondern über den Lobgesängen der im Gebet ergossenen Gemeinde thronte der Heilige Israels; die Opfer gaben nur den äussern Anlass den Tempel zu besuchen, der wahre Grund lag in dem Bedürfnis, sich durch die Gemeinschaft des Geistes zu erquicken und zu stärken.

Die Religion wurde durch die Thora Sache des Lernens. Daher die Notwendigkeit der Lehrer in der Gemeinde des zweiten Tempels. Wie die Schriftgelehrten die Thora codificiert hatten, so hatten sie auch die Aufgabe sie einzuprägen und das Leben damit zu durchdringen; dadurch begründeten sie zugleich eine ergänzende und abändernde Tradition, die mit den Bedürfnissen der Zeit fortschritt. Der Ort der Lehre war die Synagoge; da wurden am Sabbath das Gesetz und die Propheten vorgelesen und erklärt. Die Synagoge und der Sabbath waren wich-

tiger als der Tempel und die Feste, die Schriftgelehrten überflügelten an moralischem Einflusse die Priester, die sich mit der äusseren Macht und Ehre begnügen mussten. Die Heiligherrschaft war im Grunde ihres Wesens Gesetzesherrschaft, und folgerecht wurden die Rabbiner am Ende die Erben der Hierarchen. Indessen fehlte immer viel daran, dass die im Grundsatz anerkannte Herrschaft des Gesetzes auch thatsächlich vollkommen durchdrang. Die vornehmen Priester, die an der Spitze der Theokratie standen, machten sich ganz naturgemäss mehr aus ihrer eigenen Herrschaft. Auch sonst gab es räudige Schafe unter der Herde, wie in den oberen so in den unteren Schichten; die Schule konnte doch nicht ganz des Lebens Herr werden. Es war keine Kleinigkeit, die sechshundertdreizehn Gebote des geschriebenen und die ungezählten des ungeschriebenen Gesetzes auch nur zu kennen. Man musste aus der Frömmigkeit eine Profession machen, um sie recht auszuüben. Sie wurde eine Kunst und dadurch zugleich eine Parteisache; die Führer der Frommen waren, wie sich von selbst versteht, die Schriftgelehrten. Der innere Riss wurde besonders klaffend in der Periode der Hellenisierung, welche dem makkabäischen Aufstande voraufging; damals kam der Name der Pharisäer, d. i. der Abgesonderten, für die Partei der Frommen auf. Aber nicht erst damals entstand der feindliche Gegensatz der Frommen und Gottlosen, derselbe war vielmehr längst vorhanden und beherrschte seit je das Leben der nachexilischen Gemeinde.

Das Gesetz verlieh der jüdischen Religion ihr eigentliches Gepräge. Aber es fehlte auch die Hoffnung nicht, die Aussicht auf den Lohn für die Erfüllung des Gesetzes. Sie lehnte sich an die alten Weissagungen, jedoch in sehr phantastischer Weise. Die Juden führten kein geschichtliches Leben, sie malten sich die alte Zeit nach ihren Ideen aus und gestalteten die kommende nach ihren Wünschen. Sie standen weder mit der Vergangenheit noch mit der Zukunft in innerem Verhältnis, die Gegenwart war ihnen nicht die Brücke von der einen zu der anderen, sie dachten nicht daran, selber auf das Reich Gottes hin zu arbeiten. Sie entbehrten eine nationale und geschichtliche Existenz; sie machten indessen keine Anstalt sie sich zu erwerben, sondern sie erhofften sie als Lohn treuer Gesetzeserfüllung. Jedoch träumten sie nicht einfach von einer Herstellung

des alten Königtums, sondern von der Aufrichtung einer universalen Weltherrschaft, welche über den Trümmern der heidnischen Reiche sich in Jerusalem erheben sollte. Sie betrachteten die Weltgeschichte als einen grossen Process zwischen sich und den Heiden. Sie hatten Recht in diesem Process; sie warteten darauf, dass sie auch Recht kriegten. Verzog sich die Entscheidung, so lag es an ihren Sünden; der Satan verklagte sie vor Gottes Stuhle und bewirkte den Aufschub des Gerichtes. Sie wurden auf harte Proben gestellt, und wenn die Drangsale ihre Hoffnung belebten, so brachten sie ihnen noch viel sicherer ihre Sünden in schmerzliche Erinnerung. Die äusseren Umstände übten noch immer den stärksten Einfluss auf die religiöse Stimmung.

Aber der alte Vergeltungsglaube, der sich an das Schicksal der Gemeinschaft hielt, genügte den Ansprüchen doch auch hier nicht mehr. Schon das Deuteronomium wollte nicht, dass das Geschlecht für die That eines Einzelnen büssen sollte. Die Zeitgenossen Jeremia's sahen einen Widersinn darin, dass die Väter saure Trauben gegessen hatten und die Zähne der Söhne davon stumpf geworden waren. Besonders machte sich der Prophet Ezechiel zum Vorfechter des Individualismus auf diesem Gebiete. Er zürnte gegen die in Palästina zurückgebliebenen Juden, die sich deshalb als die Fortsetzung des Volkes Jahve's betrachteten, weil sie im heiligen Lande wohnten und noch einen Rest vom Volkstum sich bewahrt hatten. Er wollte nur die aus der Zerstreuung des Exils geretteten Seelen als Erben der Verheissung gelten lassen; nicht durch die Nation, sondern durch die einzelnen Gerechten sollte sich die Theokratie fortsetzen. Er stellte fest, jeder lebe wegen seiner eigenen Gerechtigkeit und sterbe wegen seiner eigenen Gottlosigkeit; das Schicksal der Einzelnen entspreche sogar in seinen Wandlungen dem jedesmaligen Stande ihres sittlichen Wertes. Er verfolgte dabei eine ganz gute Absicht; gegenüber einer Verzweiflung, die in der Consequenz der Sünden verschmachten und vermodern zu müssen glaubte, wollte er die Freiheit des Willens sichern, d. h. die Möglichkeit der Bekehrung und der Sündenvergebung. Indessen der Weg war verkehrt; auf diese Weise entschied am Ende der Zufall, wer fromm, wer gottlos sei. Die alte Vergeltungslehre, welche dem Gerichte weit über die Dauer des

Einzellebens hinaus Zeit liess, hatte Wahrheit gehabt, diese hatte keine. Aber sie hatte das Verdienst, ein notwendiges Problem aufzuwerfen, welches die Gedanken für lange Zeit beschäftigte.

Das Problem kleidete sich in die Form eines Principienkampfs über den Lohn der Frömmigkeit, welcher an die Stelle des weltgeschichtlichen Streites zwischen Israel und den Heiden trat. Hatten die Gottlosen Recht, dass kein Gott sei, d. h. dass er nicht richte und walte auf Erden? wandelte er wirklich hinter den Wolken und kümmerte sich nicht um das Treiben der Menschen? Dann wäre die Frömmigkeit Illusion. Sie kann nicht bestehen, wenn Gott keinen Unterschied zwischen dem Frommen und dem Gottlosen macht und zu dem einen kein anderes Verhältnis hat wie zu dem anderen; sie will ihre Hand nicht in die Luft strecken, sondern einem Arme vom Himmel entgegen. Sie bedarf des Lohnes, nicht um des Lohnes willen, sondern um ihrer eigenen Realität sicher zu sein, um zu wissen, dass es eine Gemeinschaft Gottes mit den Menschen gibt und einen Weg zu ihr zu gelangen. Die gewöhnliche Form dieses Lohnes ist die Vergebung der Sünden; sie ist das wahre Motiv der Gottesfurcht. Solange es ihm nämlich wohl geht, zweifelt der Fromme nicht und bedarf darum keines unzweideutigen Zeugnisses, wodurch er gerechtfertigt und der Gnade Gottes versichert wird. Aber Unglück und Leiden zerstören die Gewissheit. Sie sind Ankläger der Sünde, Mahnungen und Züchtigungen Gottes. Nun gilt es festzuhalten an dem Glauben, dass Gott den Frommen zur Busse leitet und den Gottlosen tötet, jenem die Sünde vergibt, an diesem sie straft und rächt. Aber dieser Glaube ist Hoffnung auf Erleben; die Rechtfertigung muss endlich durch ein objectives Urteil Gottes vor aller Welt bezeugt, der Fromme von seinen Leiden befreit werden. Daher die stete Angst und Beunruhigung seines Gewissens: das Urteil über sich selbst muss er schliesslich der Aussenwelt entnehmen und ist nie sicher, wie es ausfällt. Zugleich steht dabei immer das Princip auf dem Spiele, nämlich die Frage, ob die Frömmigkeit oder ob die Gottlosigkeit mit ihrer Grundüberzeugung Recht hat. Jeder Einzelfall verallgemeinert sich sofort, das Leiden eines Frommen berührt alle Frommen. Sie triumphieren, wenn er genest und gerettet wird, sie sind niedergeschlagen, wenn er dem Tode verfällt oder zu

verfallen scheint — falls sie sich nicht entschliessen, ihn dann nachträglich für einen von Gott gerichteten und entlarvten Heuchler zu halten. Ebenso nehmen sie insgesamt Ärgernis an dem Glück eines Gottlosen und jubeln gemeinschaftlich über seinen Sturz, nicht aus Neid und Schadenfreude, sondern deshalb, weil ihr Glaube in dem einen Falle erschüttert, in dem anderen bestätigt wird.

Die Qualen, zu welchen dieses eigenthümliche Hangen zwischen Glauben und Sehen führt, gelangen im Buche Iob zu ergreifendem Ausdrucke. An dem Wendepunkt der höchsten Aufregung, hoffnungslos dem Tode der Sünder verfallen und doch seiner Frömmigkeit sich bewusst, fordert Iob Rache für sein ungerecht vergossenes Blut. Die Rache ist aber an Gott zu vollstrecken, wer kann da der Rächer sein? Es bleibt keiner übrig als Gott selbst, und so entsteht der frappante Gedanke, dass Gott gegen Gott für seine Unschuld eintreten werde, nachdem er sie erst gemordet. Von dem Gott der Gegenwart appelliert er an den Gott der Zukunft; aber die Identität zwischen beiden wird doch festgehalten, und schon gegenwärtig ist der Gott, der ihn mordet, der einzige Zeuge seiner von der Welt und von seinen Freunden preisgegebenen Unschuld, wie er es sein muss, wenn er ihn künftig rächen soll. Es ist ein innerer Widerspruch, der auf diese Weise hypostasiert wird; der Standpunkt der Freunde steckt dem Dulder selber in den Gliedern, daher entspringt sein Seelenkampf. Aber gestützt auf die unüberwindliche Macht seines guten Gewissens ringt er sich heraus aus dem Wahne, er traut seinem unmittelbaren Selbstgefühle mehr als dem Zeugnisse der Thatsachen und dem Urteile der Welt über ihn, und neben dem schrecklichen Gott der Wirklichkeit gewinnt der gerechte Gott des Glaubens siegreich Raum.

Iob bescheidet sich am Ende, die Wege Gottes nicht zu verstehen. Das ist der negative Ausdruck dafür, dass er trotz allem an sich und an Gott festhält, dass also nicht die äussere Erfahrung, sondern das innere Gefühl entscheidet. Dieses innere Gefühl der Gemeinschaft Gottes mit dem Frommen tritt uns auch in einigen Psalmen, wenngleich unter dem Drucke der von der Situation erzeugten Stimmung, dennoch als eine unerschütterliche Realität entgegen, welche selbst von den Anfechtungen und Zweifeln bestätigt wird. Es war ein gewaltiger Schritt, dass die

Seele in ihrem Verhältnisse zu Gott wagte auf sich zu stehen und sich selber zu trauen. Es war ein Nebenproduct der Prophetie, aber von nicht geringerer Wichtigkeit, als das Hauptproduct derselben, das Gesetz. Die Propheten verkündeten die allgemeingiltige Offenbarung Gottes, daneben hatten sie aber ihre persönliche Erfahrung, und die erlebte subjective Wahrheit erwies sich lösender und befreiender als die offenbarte objective. Sie predigten das Gesetz tauben Ohren, sie mühten sich vergebens ab, das Volk zu bekehren. Aber wenn ihre Arbeit keinen äusseren Erfolg hatte, so hatte sie einen inneren, für sie selber. Vom Volke zurückgewiesen klammerten sie selber sich an Jahve, in der Ueberzeugung, dass die besiegte Sache ihm gefalle, dass er mit ihnen und nicht mit dem Volke sei. Vor allem bei Jeremia gestaltete sich die Prophetie, die ja ursprünglich für Wirkung auf andere berechnet ist, zu einem inneren Verkehr mit der Gottheit um, welcher ihn über alle Widerwärtigkeiten seines Lebens hinaushob. Dies Verhältnis hatte nun aber nichts eigentlich Prophetisches an sich, eben darum weil es völlig innerlich und sich selbst genugsam war; es war das tiefste Wesen der Frömmigkeit selber, dem die Propheten zum Bewusstsein und zum Ausdruck verhalfen. Das Erlebnis Jeremia's zeugte fort und wurde zum Erlebnis des frommen Israel. Es war die Kraft, an der es sich immer wieder aufrichtete: das gute Gewissen zu Gott, dis innere Erfahrung der Gemeinschaft mit ihm, welche allen Thatsachen der äusseren Erfahrung zu trotzen im Stande ist. Dadurch triumphierte der verachtete und getötete Knecht über die Welt, das verzagte und zerschlagene Herz wurde mit dem Leben und der Kraft des allmächtigen Gottes in der Höhe ausgestattet. Zum kühnsten Schwunge erhebt sich dieser göttliche Geist der Gewissheit im 73. Psalme. „Dennoch bleibe ich stets an dir, du hältst mich bei meiner Rechten, du leitest mich nach deinem Rat und ziehst mich dir nach an der Hand. Wenn ich dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde, wenn mir Leib und Seele verschmachtet, so bist du Gott allezeit meines Herzens Trost und mein Theil.“

Das hingegebene Leben wird hier in einem höheren Leben wieder gefunden, ohne dass die Hoffnung auf ein Jenseits sich äussert. Im Buche Iob findet sich zwar eine Spur dieser Hoffnung, in der Form, dass Gott vielleicht auch nach dem Tode

des Märtyrers noch Gelegenheit habe zu seiner Rechtfertigung und Unschuldserklärung; dieser Gedanke wird indessen nur als eine entfernte Möglichkeit gestreift und alsbald wieder fallen gelassen. Grossartig genug ist es, die innere Gewissheit der Gemeinschaft Gottes gegen Tod und Teufel in die Wagschale zu werfen, so grossartig, dass man sich ehrlicher Weise schämen muss, die Worte des 73. Psalmes nachzusprechen. Aber der Standpunkt ist zu hoch. Die Gefahr lag nahe, von da aus wieder in den Staub zu fallen und in der nächsten irdischen Erfahrung Trost und Halt zu suchen, oder auch umgekehrt zu verzweifeln. Das bloss subjective Gefühl genügte nicht, um den Widerspruch der Natur zu überwinden, es musste sich objectivieren, es musste eine transcendente Welt, die den Forderungen der Moral entsprach, aus sich aufbauen, um sie der wirklichen Welt entgegenzustellen. Das Verdienst, diese nothwendige religiöse Metaphysik angebahnt zu haben, gebührt wenn nicht den Pharisäern selber, so doch den Kreisen, aus denen sie unmittelbar hervorgegangen sind. In ihren Grundzügen erscheint dieselbe zum erstenmale im Buche Daniel, als Lehre von den letzten Dingen. Von dem Übergange der alten Weissagung zur Apokalypse ist bereits die Rede gewesen. Mit der Zerstörung der Nation, mit dem Aufhören des geschichtlichen Lebens verlor die Hoffnung ihre geschichtliche Gebundenheit; sie steckte nicht mehr ein Ziel auf, zu dem schon die Gegenwart hinstrebte, sondern schwärmte für ein Ideal, mit dessen Eintritt die geschichtliche Entwicklung plötzlich abbrechen sollte. Die Juden konnten damals nur noch fromm sein, aber es schmerzte sie lebhaft, dass sie keinen Teil an der Weltherrschaft hatten, und sie nahmen in Gedanken die Erfüllung ihrer Wünsche voraus. Sie schraubten dieselben um so höher, je mehr sich ihr Gegensatz zu den Heiden verschärfte, je feindlicher die Welt zu ihnen und sie zur Welt sich stellten. Die sämmtlichen heidnischen Reiche wurden, nach der Rücksicht dass sie der Universalherrschaft Israels im Wege standen, zu einem grossen Ganzen zusammengefasst, und diesem Weltreiche dann das Reich Gottes, d. h. Israels, entgegengesetzt. Das Gottesreich war ganz und gar zukünftig; die Gesetzeserfüllung bereitete es nicht vor, sie war nur eine statutarische Bedingung für sein Kommen, stand aber in keiner inneren, ursächlichen Beziehung dazu. Die Geschichte

sollte plötzlich Halt machen und aufhören; die Juden zählten die Tage bis zum Gerichte; das Gericht war der Akt, wodurch Gott auf einmal alle ihre Wünsche verwirklichte. Es war eine wenn auch sehr umfassende und principielle so doch rein negative Betrachtung der Weltgeschichte: je weiter sich dieselbe spontan vom Ziele verirrte, desto näher rückte sie wider Willen dem Ziele. Dabei blieb aber noch die Erde der Boden der Hoffnung; in die irdische Geschichte wurde das Reich Gottes durch das Gericht eingeführt, die Idee sollte auf Erden realisiert werden. Ein Schritt weiter führte dazu, dass der Kampf des irdischen Dualismus in den Lüften vorgespielt wurde, von den Engeln als Vertretern der Mächte und Nationen. Auch dem Satan wurde in diesem Kampfe eine Stelle zugewiesen; während er zunächst bloss der von Gott selber bestellte Ankläger war, in dieser Eigenschaft auch die Sünden der Juden vor dem Stuhle Gottes geltend machte und dadurch die richterliche Entscheidung zu ihren Gunsten aufhielt, wurde er zuletzt, indessen erst ziemlich spät und noch nicht im Buche Daniel, zum selbständigen Führer der widergöttlichen Macht, kraft der Identificierung der Sache Gottes und der Juden. Wie aber der Kampf im Himmel vorgespielt wurde, so wurde auch sein Resultat antecipiert. Das Reich Gottes ist auf Erden zukünftig, aber schon gegenwärtig ist es mit all seinen Schätzen im Himmel aufgehoben, von wo es dann einst herniederkommen wird. Der Himmel ist der Aufbewahrungsort der zukünftigen Güter, die nicht da sind und doch da sein müssen; das ist seine ursprüngliche und eigentliche Bedeutung. Die wichtigste Frage war aber endlich, wie die Individuen teil haben sollten an der Herrlichkeit der Zukunft. Wie war es mit den Märtyrern, welche starben in der Erwartung des Reiches Gottes, ehe denn es kam? Man bildete die Lehre von der Zakuth aus: wenn ihr Verdienst ihnen selber nichts nützte, so nützte es doch den anderen — aber diese Lösung konnte den Individualismus nicht befriedigen. Und wie war es mit den Gottlosen? sollten sie dem Zorne entgehen, weil sie vor dem Gerichtstage starben? Es war notwendig, auch die Gestorbenen einigermassen teilnehmen zu lassen an der künftigen Vergeltung. Es entstand also, merkwürdig spät und langsam, die Lehre von der Auferweckung der Toten, damit das Reich Gottes nicht bloss denjenigen zu Gute käme, die zufällig das Gericht noch erlebten.

Indessen diente diese Lehre zunächst nur zur Ausgleichung besonders schreiender Fälle; von einer allgemeinen Auferstehung ist im Buche Daniel nicht die Rede, sondern eigentlich nur von einer Auferstehung der Märtyrer, und von einer Peinigung der Frevler nach dem Tode. Immer aber ist die Auferstehung nicht der Eintritt in ein überirdisches, sondern in ein zweites irdisches Leben, in eine Welt, worin nicht mehr die Heiden, sondern die Juden die Herrschaft haben und den Ton angeben. Von der allgemeinen Verantwortung am jüngsten Gericht, von Himmel und Hölle im christlichen Sinne wissen die Juden nichts, so nahe diese Vorstellungen ihnen auch zu liegen scheinen.

Es ist nicht leicht, zur Charakteristik des Judentums die Gesichtspunkte zu finden. Es ist ein System, aber ein praktisches, welches sich schwer von einem Grundgedanken aus construieren lässt, da es ein bizarres Produkt der Geschichte ist. Es zehrt vom Erwerbe der Vergangenheit, aber es summiert nicht einfach ererbte Güter, sondern ist voll neuer Triebe und von einer ganz anderen Physiognomie als das hebräische Altertum, so dass es schwer fällt auch nur eine Ähnlichkeit zu erkennen. Geschichtlich überall begreiflich ist das Judentum dennoch ein Gewirr von Antinomien. Dem freien Fluge des Gedankens und der tiefen Innerlichkeit des Gefühls, wie sie stellenweise in der Weisheitsliteratur und in den Psalmen auffallen, steht eine unerspriessliche Pedanterie der Ascese und eine schlecht verhohlene Gier der frommen Wünsche gegenüber; und diese unerquicklichen Züge sind die herrschenden des Systems. Der Monotheismus gelangt zu consequentester Ausbildung und wird gleichzeitig der beschränktesten Selbstsucht dienstbar gemacht; Israel participiert an der Alleinherrschaft Gottes. Der Schöpfer Himmels und der Erde verpuppt sich in einer kleinlichen Heilsanstalt, der lebendige Gott steigt vom Thron zu Gunsten des Gesetzes. Das Gesetz drängt sich überall ein; es beherrscht und sperrt den Zugang zum Himmel, es regelt und verschliesst das Verständnis des göttlichen Waltens auf Erden. Soviel an ihm liegt, entseelt es die Religion und verdirbt die Moral. Es fordert einen Gottesdienst, der wenngleich offenbart dennoch mit Recht ein selbstgewählter, unnatürlicher genannt werden kann, dessen Sinn und Nutzen weder dem Verstande noch dem Gemüte einleuchtet. Die Arbeit geschieht um der Übung willen,

kommt niemand zu gut und erfreut weder Gott noch Menschen. Sie hat kein inneres Ziel, auf das sie selber hinstrebt, das sie durch sich zu erreichen sucht, sondern nur ein äusseres, nämlich den Lohn, der ihr beigelegt wird, der aber grade so gut an andere und etwa noch absonderlichere Bedingungen geknüpft sein könnte. Das Ideal ist ein negatives, sich vor Sünde zu hüten, kein positives, Gutes zu thun auf Erden; es ist eine Moral, welche zu ihrer Bethätigung kaum die Nebenmenschen nötig hat. Die frommen Exercitien können nun wohl das Leben zurückdämmen und in Schranken halten, sie können demselben immer mehr Terrain abgewinnen und es am Ende zu einem einzigen grossen Sabbath machen, aber sie können es nicht in seiner Wurzel durchdringen. Das Thun der Hände und das Trachten des Herzens fällt auseinander. Das Thun macht sich nicht gemein mit der Erde und hat keine Beziehung zu irdischen Zwecken, aber die Hoffnung ist desto weltlicher bei den Juden; es besteht kein Zusammenhang zwischen dem Guten und dem Gute. Es gibt Ausnahmen, aber sie verschwinden im System.

Das Evangelium entwickelt verborgene Triebe des Alten Testaments, aber es protestiert gegen die herrschende Richtung des Judentums. Jesus versteht den Monotheismus anders als seine Volkgenossen. Sie denken dabei an die Thorheit der Heiden und an das grosse Glück, dass sie den richtigen Gott ihr eigen nennen; er denkt an die unentrinnbaren Ansprüche, die der Schöpfer an die Kreatur stellt. Er fühlt die das Leben beherrschende Realität Gottes, er athmet in der Furcht des Richters, der Rechenschaft fordert von einem jeglichen nichtsnutzigen Worte und Macht hat Leib und Seele zu verderben zur Hölle. „Niemand kann Knecht zweier Herren sein; ihr könnet nicht Gotte dienen und dem Mammon; wo euer Schatz ist, da ist euer Herz.“ Dieser Monotheismus lässt sich mit keinen ausbedungenen Leistungen abfinden, seien sie noch so viel und gross; er fordert den ganzen Menschen, er macht Zwiespältigkeit und Heuchelei unmöglich. Jesus spottet über die Werke des Gesetzes, über das Waschen der Hände und der Schüsseln, über das Verzehnten von Dill und Kümmel, über die Enthaltsamkeit sogar von gutem Thun am Sabbath. Der unfruchtbaren Selbstheiligung setzt er ein anderes Princip der Moral entgegen, den Dienst des Nächsten. Er verwirft die sublime Güte, welche zu

Vater und Mutter spricht: wenn ich opfere was ich euch geben könnte, so ist es euch selber mehr nütz; er tritt ein für das Schwerste im Gesetz, für die gemeine Moral, die in der Förderung des Wohls der anderen ein Ziel hat, dessen Werth dem Gefühl eines jeden sofort einleuchtet. Eben diese natürliche Moral der Aufopferung nennt er das Gebot Gottes; jene übernatürliche, welche sie überbieten will, ist ihm Menschensatzung. Damit hört die Frömmigkeit auf eine Kunst zu sein, welche die Rabbiner und Pharisäer besser verstehen als das ungelehrte Volk, das vom Gesetz nichts weiss. Der Hochmut der Schule fährt schlecht bei Jesus; er will nichts wissen von der Parteiung der Frömmigkeit und von der Absonderung der Gerechten; er verdammt das Richten über den Wert eines Menschen vor Gott. Die Heiligkeit hütet sich vor der Berührung der Sünder, er hingegen hilft der Welt von Elend und Sünde, und kein Gebot schärft er nachdrücklicher ein als das, andern die Schuld zu vergeben so wie man für sich selber Vergebung im Himmel hofft. In den entschiedensten Gegensatz zum Judentum setzt er sich dadurch, dass er das Reich Gottes nicht bloss als künftigen Lohn der Arbeit, sondern als gegenwärtiges Ziel des Strebens auffasst, dass er es zur obersten Aufgabe des Menschen macht, zu helfen, dass es sich, von den Einzelnen aus, auf Erden verwirkliche. Die Liebe ist das Mittel, und die Gemeinschaft der Liebe ist der Zweck.

Die Selbstverleugnung ist die Grundforderung des Evangeliums; sie ist gleichbedeutend mit der Sinnesänderung, welche dem Eintritt in das Reich Gottes voraufgehen muss. Der Wille tritt dadurch aus der Consequenz seiner eigenen Thaten heraus und setzt einen durch das Vergangene nicht bedingten, absolut neuen Anfang. Der verfolgbare Causalzusammenhang hört da auf, und die unzergliederbare Wechselwirkung Gottes und der Seele beginnt. Das Wunder muss nicht begriffen, sondern geglaubt werden, um zu stande zu kommen. Es ist bei den Menschen unmöglich, bei Gott jedoch ist es möglich. Jesus hat das nicht bloss versichert, sondern er hat es auch durch sich selbst bewiesen. Der Eindruck seiner Person hat die Jünger von der Thatsache der Sündenvergebung und der Wiedergeburt überzeugt und ihnen Mut gegeben, ein neues göttliches Leben zu glauben und zu führen. Er hatte in der That sein Leben verloren und

gewonnen, er konnte wie er wollte. Er war den Banden der Gattung und den Leiden der selbstsüchtigen Natur entronnen, er hatte Freiheit und Persönlichkeit bei Gott gefunden, der allein seiner selbst mächtig ist und die zu sich hebt, die zu ihm trachten.

Jesus wirkt in der Welt und für die Welt, aber mit seinem Glauben steht er über und ausser der Welt. Er kann sich für die Welt opfern, weil er nichts von der Welt verlangt, sondern in der Geborgenheit bei Gott Gleichmut und Seelenfrieden gewonnen hat. Es ist keine Spur jenes Wirkensdranges in ihm, der in der Unruhe des eigenen Wirkens seine Befriedigung sucht. Der vollkommen überweltliche Standpunkt, in welchem Jesus Mut und Liebe findet sich mit der Welt zu befassen, hat ferner bei ihm nichts Überschwängliches. Er vertraut der Vorsehung Gottes und ergibt sich in seinen Willen, er steht wie ein Kind zu ihm und nennt ihn am liebsten den himmlischen Vater. Der Ausdruck ist einfach, aber die Sache ist neu. Er zuerst weiss sich, nicht in der Emotion sondern in aller Ruhe, als Kind Gottes; vor ihm hat niemand sich so gefühlt und so bezeichnet. Er ist der Erstgeborene des Vaters, jedoch nach seiner eigenen Absicht ein Erstgeborener unter vielen Brüdern. Denn nicht weil er einzigartiger Natur ist, steht er in diesem Verhältnis zu Gott, sondern weil er Mensch ist; mit Nachdruck gebraucht er stets diesen allgemeinsten Gattungsnamen um sein eigenes Ich zu bezeichnen. Indem er selber für sich den Zugang zu Gott gefunden hat, hat er ihn für alle geöffnet; mit dem Wesen Gottes hat er zugleich das Wesen des Menschen in sich entdeckt.

Die Ewigkeit reicht ihm hinein in die Gegenwart, er lebt schon auf Erden mitten im Reiche Gottes, sogar das Gericht sieht er schon hienieden in der Menschenseele innerlich vollzogen. Dennoch ist er weit von der Meinung entfernt, dass, wer Gott recht liebe, nicht verlange, dass Gott ihn wieder liebe. Er lehrt das Kreuz tragen, aber er lehrt nicht, dass das Kreuz süss und dass die Krankheit gesund sei. Die dereinstige Versöhnung zwischen Glauben und Schauen, zwischen Moral und Natur steht überall im Hintergrunde seiner Weltanschauung; selbst wenn er sie für seine Person hätte entbehren können, so ist sie ihm doch als objective Forderung der Gerechtigkeit selbstverständlich. Soviel ist gewiss; im Übrigen ist freilich die Escha-

tologie des Neuen Testaments so völlig getränkt von den jüdischen Ideen der Jünger, dass es schwer fällt zu erkennen, was echt daran ist.

Jesus war so positiv, dass er nicht das Bedürfnis empfand Bilder zu zerbrechen, so frei, dass ihn kein Zwang bedrückte, so unbesieglich, dass ihm auch unter der Last des gehäuftesten Schuttes der Athem nicht ausging. Dies sollte man thun, sagte er, und jenes nicht lassen; er wollte kein Jota auflösen, er wollte nur vollenden. Er hat nicht daran gedacht, die jüdische Gemeinschaft zu verlassen. Die Kirche ist nicht sein Werk, sondern eine Erbschaft, die von dem Judentume überging auf das Christentum. Die Juden waren, unter der persischen Fremdherrschaft, vorangegangen mit der Bildung eines unpolitischen Gemeinwesens auf Grund der Religion. Die Christen befanden sich in einer ganz ähnlichen Lage gegenüber dem römischen Reich, wie die Juden gegenüber dem persischen, und nach dem jüdischen Vorbild gründeten auch sie innerhalb des ihnen fremden und feindlichen Staatswesens, worin sie sich nicht heimisch fühlen konnten, eine religiöse Gemeinschaft als ihr rechtes Vaterland. Der Staat ist immer die Voraussetzung der Kirche; ursprünglich aber war es, sowohl bei der jüdischen als bei der christlichen, ein fremder Staat. Der anfängliche Sinn der Kirche war darum dahin, seit sie nicht mehr dem heidnischen Weltreich gegenüber stand, seit es auch für Christen möglich war, in der Nation ein natürliches Vaterland zu besitzen. Dadurch wurde die reinliche Scheidung zwischen Staat und Kirche sehr erschwert, Kirche natürlich als Organisation genommen, nicht als unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen. Der Unterschied von geistlich und weltlich ist fliessend; jede Gemeinschaftsbildung der Religion ist ein Schritt zur Verweltlichung derselben, innerlich bleibt bloss die Religion des Herzens. Die Aufgaben der beiden concurrierenden Organisationen sind nicht grundverschieden in ihrer Art. Auf der einen Seite darf behauptet werden, dass, hätte die christliche Religion die bürgerliche Rechtsordnung nicht schon vorgefunden, wäre sie etwa wie der Islam statt auf das römische Reich auf die arabische Anarchie gestossen, sie nicht die Kirche, sondern den Staat hätte begründen müssen. Auf der anderen Seite ist es bekannt, dass der Staat überall in Gebiete eingetreten ist, welche zuerst die Kirche urbar gemacht hat. Man wird nun

zugestehen müssen, dass die Nation sicherer von Gott geschaffen ist als die Kirche, und dass er in der Geschichte der Völker ergreifender wirkt als in der Kirchengeschichte. Die Kirche, ursprünglich ein Ersatz der mangelnden Nation, ist mit den gleichen Gefahren der künstlichen Bildung behaftet, wie sie im Judentum uns entgegentreten. Wir können uns das Gebiet des Lebens und Handelns nicht selber schaffen; es ist besser, wenn es naturwüchsig und von Gott gegeben ist. Doch aber wäre es ungerecht, die bleibenden Vorteile der Differenzierung zu verkennen. Die Kirche wird immer dem Staate der Zukunft vorarbeiten können. Der gegenwärtige Staat ist leider in vieler Hinsicht nur erst der Katechon des Chaos; wenn die Kirche noch eine Aufgabe hat, so hat sie die, eine innere Einheit der praktischen Überzeugung vorzubereiten und zunächst in kleinen Kreisen das Gefühl zu erwecken, dass wir zusammen gehören.

Ob diese Aufgabe ihr gelingt, ist freilich die Frage. Das wahre Salz der Erde bleibt doch für alle Zeit der religiöse Individualismus des Evangeliums. Die Gewissheit, dass weder Tod noch Leben uns von der Gemeinschaft Gottes scheiden kann, treibt die Furcht aus, die der Liebe entgegensteht; ein völlig überirdischer Glaube gibt den Mut auch zu erfolgloser Aufopferung und zu resigniertem Gehorsam auf Erden. Es muss uns doch gelingen: aufwärts die Herzen!

LETZTER TEIL

DER

LIEDER DER HUDHAILITEN.

Das Interesse, das wir an den alten Beduinenliedern nehmen, ist kein poetisches, sondern ein sprachliches und historisches. Historisch haben sie für das arabische Altertum eine ähnliche Bedeutung wie die Inschriften für das griechische und römische; wenn sie für die chronologische Geschichte nur ausnahmsweise Ertrag liefern, wie z. B. die Muʿallaqa Amrs b. Kulthum, so liefern sie desto reicheren für die Antiquitäten, im weitesten Sinne des nun einmal üblichen seltsamen Wortes. Die Frage ihrer Echtheit ist dabei nicht so wichtig, wie es scheinen könnte; mögen sie nicht immer von den Dichtern stammen, denen sie zugeschrieben werden, mag ihre ursprüngliche Form durch längere mündliche Überlieferung und vielleicht auch durch bewusste Nachbesserung vielfach verändert worden sein, in dem Sinne sind sie jedenfalls echt, sind sogar die wenigen gradezu gefälschten echt, dass sie Leben, Sitte und Denkart der heidnischen Araber treu widerspiegeln. Ihr sprachlicher Wert beruht darauf, dass sie die ältesten arabischen Denkmäler sind, die wir besitzen; denn wenn auch der Koran früher und zuverlässiger als sie auf Schrift gebracht worden ist, so ist er doch in einem ganz unarabischen Arabisch geschrieben und philologisch von weit geringerer Bedeutung. Allerdings, da die Poesie durch das Metrum einem gewissen Zwange unterworfen ist, so wird man sich für die Syntax oder die Stilistik mehr an den Hadith halten müssen und an die prächtigen epischen Erzählungen, die in ungebundener Rede, mit nur gelegentlich in aufgeregten Momenten den Helden in den Mund gelegten kurzen Versen, über die Tage der Araber berichten. Aber für das Lexikon sind die Lieder die ursprünglichste und wichtigste Quelle. Ihre Ausbeu-

tung zu diesem Behuf ist von den alten arabischen Humanisten mit grosser Einsicht und Gründlichkeit betrieben, in neuerer Zeit jedoch noch nicht recht wieder in Angriff genommen.

Die Lieder oder Liederbruchstücke sind in zweifacher Form zusammengestellt worden, nemlich nicht bloss als gesammelte Lieder einzelner berühmter Dichter, sondern auch als Liederschätze ganzer grosser Stämme. Der poetische Wert dieser letzteren mag vielleicht geringer angeschlagen werden als derjenige der Erzeugnisse einer hervorragenden Dichterindividualität, der historische und sprachliche ist aber grösser, wenn die Individualität hinter den Gesamtcharakter einer bestimmt begrenzten Gemeinschaft zurücktritt. Von diesen Aufnahmen des poetischen Inventars ganzer Stämme ist uns nun einzig der Divan der Hudhailiten erhalten, vielleicht weil er den grössten Ruf hatte (Agh. VI 58, 15 sq.). Die Hudhailiten wohnten (und wohnen noch) in der Nähe von Mekka, auf dem Gebirge, welches die Küste vom Hochland scheidet und darum ursprünglich den Namen des Higaz, d. i. der Barriere, trägt. Die Lieder und Erzählungen, die uns von ihnen erhalten sind, sind also beinah auf dem selben Boden entstanden wie der Islam; und die meisten stammen noch dazu aus einer Zeit, die an den Islam hinanreicht, so dass nicht wenige Personen erwähnt werden, die im Hadith sich wiederfinden. Natürlich wird dadurch der Wert der Sammlung erhöht, denn geschichtlich hat das arabische Heidentum doch hauptsächlich nur die Bedeutung, dass es dem Islam als Voraussetzung oder als Folie dient. Auch in sprachlicher Beziehung hat der Divan Hudhail ein besonderes Interesse, nemlich darum, weil er bereits von Reiske systematisch zu lexikalischen Zwecken excerpiert worden ist. Reiske's Material ist in den grossen Freytag übergegangen, jedoch schwerlich vollständig (denn z. B. das Wort mauz, Bananenbaum, wird Reiske anzumerken vermutlich nicht vergessen haben), und — wodurch es ziemlich unbrauchbar wird — ohne Stellenangabe.

Der Verfasser des Tag al'Arus hat unseren Divan in der Recension alSukkarij's noch vollständig in Gebrauch gehabt, und man sagt, dass seine Materialien bis heute irgendwo in Kairo beisammen aufbewahrt werden. Für uns existiert die erste Hälfte leider nicht, was um so mehr zu beklagen ist, da sie die beiden bedeutendsten hudhailitischen Dichter, Abu Dhuaib und

Abu Chirâsh, beides Zeitgenossen des Propheten, enthalten hat. Uns steht zur Zeit nur die zweite Hälfte zur Verfügung, in dem von Dozy mit besonderer Sorgfalt geprüften und beschriebenen Codex 549 Warnerianus, No. DXXI des Catal. Codd. Orr. Lugd. vol. II, 1851. Den Anfang dieser zweiten Hälfte hat Kosegarten schon im Jahre 1854 veröffentlicht, ich liefere hiemit den Schluss nach. Dr. Christian Snouck Hurgronje hat die Güte gehabt, meinen Druck in den Probebogen noch einmal mit der Handschrift zu vergleichen, und durch diesen Freundesdienst mich zu neuem Danke verpflichtet. Mit No. 175 kommt ein zweiter Codex hinzu, der Pariser Suppl. Arab. 1427. Er stimmt, wie Kosegarten bemerkt, genau mit dem Leidener; nicht bloss im Text, sondern auch in den Scholien. Das ist um so bemerkenswerter, als die Scholien alSukkarij's von seinen Zuhörern in verschiedener Form verbreitet zu sein scheinen; das Scholion zu 92, 31 z. B. lautet im Tag al'Arus erheblich anders als in der Leidener Handschrift. Sogar der Text, wenn nicht der Lieder, so doch der Erzählungen, scheint von alSukkarij hier und da verschieden überliefert worden zu sein. Die Geschichte von Amr mit dem Hunde No. 219 wird Agh. XX 22sq. ganz anders erzählt, zwar teilweise nach anderen Gewährsmännern, aber doch auch von alSukkarij.

Aus den Scholien habe ich nur die Varianten ausgezogen und mitgeteilt, sie im Ganzen abzudrucken hielt ich nicht für der Mühe wert. Sie sind im letzten Viertel viel magerer als im dritten, und hören schliesslich vollends auf. Der richtige Ort zu einer discreten Mitteilung ihres Inhalts würde ein alphabetisch geordnetes Glossar zum Divan der Hudhailiten sein. Dagegen habe ich nachträglich, nachdem schon das Titelblatt gedruckt war, es für nützlich gehalten, eine Übersetzung wenigstens der vorislamischen Lieder beizugeben[1]), nicht um sie einem weiteren Publikum zugänglich zu machen, sondern um dem Verständnis der Arabisten vorzuarbeiten. Dabei habe ich natürlich die Scholien zu Rate gezogen, jedoch sind die sparsamen Anmerkungen, die ich zugegeben habe, nicht daraus entnommen. Ich lasse nun zunächst diese Übersetzung, sodann das Variantenverzeichnis folgen.

---

[1]) Doch sind die langen Qasiden der Späteren auch für unsere Zwecke nicht ganz ohne Belang, vgl. z. B. 242, 55. 56. 270, 39 sq.

139. Abdmanaf b. Rib' alGurabij sagte:

1. Was hilft den beiden Töchtern Rib' ihr Heulen, dass sie nicht schlafen, da doch, wer schläft, kein Leid hat. 2. In ihrem Bauche scheint Rohr vom Thale Halja zu stecken, das nicht grün ist, doch auch nicht morsch. 3. So oft sich Frauen zum Klagen anschicken, so treten sie mit hinzu und schlagen sich schmerzhaft mit einem Schuh, so dass die Haut brennt.

4. Die Leute von Anf waren schlimm daran, als das Heer mit dem Esel über sie kam, als sie kamen in Gestalt einer hagelnden Wetterwolke, 6. als (die Feinde) hundert Mann voranschickten und hundert zurückblieben, beide Haufen volle hundert und dazu noch eine Anzahl mehr. 7. Sie fielen her über sechs Häuser und über vier, so dass diese wie von Heuschrecken in dichten Schwärmen bedeckt waren. 5. Wie wacker aber wehrten die (überfallenen) Häuser den Vortrab der Angreifer ab, und wie wacker warfen sie sie dann zurück! 8. Sie liefen gegen die Feinde an und machten einen Riss durch ihre vorderen Reihen und gingen entgegen der hagelnden Wetterwolke. 9. Da zischte der Stich und klatschte der Hieb, wie wenn einer bei einem Landregen Zweige abhaut um sich einen Schirm zu bauen; 10. und die Bogen knisterten und stöhnten, wie der Südwind schwirrt, wenn er Regen und Hagel vor sich hertreibt; 11. sie waren wie unter einem Sommergewitter, mit Gedröhn ohne Regen, dessen Blitze die Wolken zerstieben; 12. bis dass sie sie auf Qutāida geworfen hatten, sie treibend, wie die Kamelmänner die fortgelaufenen Tiere treiben.

Die ersten drei Verse, worin der Dichter seinen Schwestern ihr nutzloses Klagen über einen gefallenen und noch nicht gerächten Verwandten verweist, stehen mit den folgenden in keiner Verbindung. V. 2 besagt: sie jammern so, als steckten sie voll Rohrpfeifen, denen die Flötenden schrille Laute entlocken. Über die Situation in v. 4—12 gibt die geschichtliche Einleitung zu No. 143 einige Aufklärung: die Angreifer sind, wie auch in den folgenden Liedern, die Banu Tzafar von Sulaim, die Angegriffenen die Banu Qird von Hudhail. V. 5 passt nicht an seine Stelle, die determinierten Häuser dürfen nicht vor die indeterminierten zu stehen kommen, sie haben erst hinter v. 7 eine Beziehung. Unklar ist v. 11; es scheint von der Wolke gesagt zu werden, dass sie donnert und blitzt und doch keinen Regen gibt, was dann ein passender Vergleich für die Feinde wäre, die gewaltig rumoren und doch nichts ausrichten.

140. Abdmanaf alGurabij, von Guraib b. Sa'd b. Hudhail,

erschlug den Häuptling der zu Sulaim gehörigen Banu Tzafar, namens Abu Amr. Deswegen von Abu Hudhaifa, einem Hudhailiten von den Banu Murammid b. Sahm b. Muavija, getadelt sagte er:

1. Lass mich zufrieden, Abu Hudhaifa, denn ihre Tötung ist ein (genaues) Mass (der Vergeltung), ein beinah volles Mass aber ist beinah nicht voll. 2. Ich trieb meine Leute zu raschem Thun und sorgte mich dieserhalb nicht um die Sühnzahlung von Mägden und von schwerfälligen trächtigen Kamelinnen. 3. Wenn sie getötet wurden ohne damals sich es versehen zu haben, so haben auch sie Amr getötet, als er es sich nicht versah. 4. Als ich Abu Amr erkannte, da warf ich mich unter allen auf ihn, wie ein Löwe des Dickichts.

141. Der Tag von alQadum oder von Midfar, nach alGumahij. Die Banu Tzafar, von Sulaim, und die Banu Chunâa waren im Kriege, ein Mann von den Banu Chunâa aber wies den Banu Tzafar den Weg zu den Banu Vathila b. Mit-hal in alQadum, im Thale Na'man, und sie überfielen sie und töteten die zwei Söhne Vathila's, Chalid und Machlad, und drei Knaben von den Banu Huraq. Da sagte alMu'tarid b. Habva, der Tzafarit:

1. Wir töteten Machlad und die beiden Söhne Huraqs und dazu noch einen, einen kleinen Jungen, etwas älter als ein Entwöhnter, 2. und Chalid, zu dem Witwen ihre Zuflucht zu nehmen pflegten, die keine Heimstatt bei einem Verwandten fanden. 3. Habt ihr also (von uns) eine Anzahl getötet, so haben wir euch ein Leid gethan durch die Leute von alQadum (die wir erschlugen). 4. Wir hinterliessen die Hyänen, sie nachts zu besuchen, ab- und zugehend zum Fleische auf den Pfaden des (Berges) alMachim. 5. Ihre Totenvögel schreien in Midfar und rufen immerfort die Banu Tamim um den Trunk an. 6. Wir wollen das von den Banu Guraib (unter uns) vergossene Blut los werden, und wir kommen mit unserem Besten über ihr Bestes, 7. über die beiden Zweige Qird und Sahm, es absehend auf jeden angesehenen, edlen Mann.

Dies ist nach v. 6 die Rache für No. 140, welche die Sulaim aber nicht an den Guraib, auch nicht, wie man nach der Einleitung denken könnte, an den Chunâa, sondern an den Tamim vollziehen. Tamim, Guraib, Chunâa sind coordinierte Abteilungen von Sa'd b. Hudhail; Tamim ist aber weit bedeuten-

der als seine Brüder. Qird und Sahm sind „die beiden Zweige“ (v. 7) von Muavija b. Tamim. Die Söhne Vathila (b. Mit-hal oder b. Amr 45, 1, vgl. den Ortsnamen Matahil No. 143) gehören nach No. 46 zu Sahm. Die Söhne Huraq scheinen nach der Urguza in No. 143 zu der Familie Muammal zu gehören, diese wird nach No. 31 zu Qird gerechnet. Nach der Einleitung zu No. 143 sind freilich bloss die Sahm am Tage von Midfar überfallen, aber das widerspricht unserem v. 7. Die Erwähnung der Banu Vathila gibt einen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Zeit dieser Lieder, s. zu No. 147. Auffällig ist, dass nicht bloss hier, sondern auch in No. 143 Chalid von Machlad und von den Banu Vathila gesondert wird.

142. Da antwortete ihm Abdmanaf:

1. Bring doch den Banu Tzafar eine Botschaft — die Gefahr der Zeit verwirklicht sich ja immerdar —: 2. habt ihr wirklich, nachdem ihr meine edlen Kumpane erschlagen, auch noch Spottlieder auf mich gemacht? 3. Stürztest du doch, Abu Amr, auf die Stirne bei den Tandubsträuchen von Uvair, 4. und in Uqdat alAnsab lag ein Jüngling von euch hingestürzt in strömendem Blute, 5. über den wir hergefallen waren mit scharfen Schwertern, die grade erst vom Feger kamen. 6. Wir liessen ihn liegen gestürzt auf seine Hände, über die er das Blut der Herzader ausströmte; 7. es half ihm nichts das Geschrei der Männer und das Wehklagen der Weiber samt dem Gezeter. 8. Also wir haben bereits die euch wohl bewussten Männer getötet, und noch immer seid ihr nicht auf einer sicheren Höhe.

Abu Amr soll nach No. 140 von Abdmanaf getötet sein, hier wird er zwar angeredet, als ob er noch lebe, ist aber doch auch auf die Stirne gestürzt, also tot. Vgl. BHisham 454, 7.

143. Der Tag von alMatahil oder von Anf ʿÂdh, nach alGumahij. Darauf, im folgenden Jahre, machte alMuʿtarid b. Habva wieder einen Fehdezug mit den Sulaim, ohne dass die Hudhail inzwischen sie befehdet hatten. Das Heer der Sulaim war 200 Mann stark, sie hatten einen Esel bei sich, der ihnen den Proviant trug. Den Weg wies ihnen ein Mann namens Dubajja, dessen Mutter ein Hudhailitin, von den Banu Guraib, war. Dieser fand die Banu Qird in Anf Balad, in zwei beinah eine Meile von einander entfernten, am Fusse eines Berges über einander gelegenen Niederlassungen. Er ging hin zu ihnen, sie fragten ihn, ob ihnen von seinem Volke Gefahr drohe, und da sie seiner Versicherung, dass es nicht der Fall sei, glaubten, so gaben sie ihm zu essen und unterhielten sich mit ihm bis in die

Nacht hinein. Darauf zerstreuten sie sich und legten sich schlafen; einer aber, der Verdacht geschöpft hatte, beobachtete heimlich den Gast und sah, wie er aus der Decke seiner Lagergenossen hinausschlüpfte, als es ganz stille geworden war. Da waren die Banu Qird auf ihrer Hut und sassen ein jeder in seinem Zelte mit dem Schwerte oder dem Bogen in der Hand. Indessen kam Dubajja zu den Seinen und berichtete ihnen, wo die beiden Niederlassungen wären. Da schickten sie hundert voran zum Angriffe gegen die obere Niederlassung (und hundert blieben zurück zum Angriff gegen die untere); als Termin zum Losschlagen wurde das Aufgehen des Mondes am 25. Tage des Monats verabredet. Der Mond aber erschien den Unteren früher als den Oberen, diese schlugen also los und töteten einen Mann von den Banu Qird, namens alHarith. Darauf aber brachen die Banu Qird alle mit den Schwertern aus ihren Zelten hervor, liefen sie an und warfen diese Unteren zurück auf die Oberen, welche sich unversehens von ihnen überfallen und in die Flucht gedrängt fanden. Es sollen damals nur sechzig von den Zweihundert entkommen sein. Auch alMuʿtarid b. Habva blieb. Während er im Ragaz sprach: „wenn ich heute falle, was hilft es! ich habe meine Rache gekühlt an den Banu Muammal und an den Banu Vathila b. Mit-hal und an Chalid, dem Herrn der freiweidenden Milchkamele, indem mein Schwert von ihnen trank und sich satt trank; ich habe mit ihnen Brust an Brust gerieben“, da ereilte ihn ein Qirdit und tötete ihn. Ein Anderer packte den Kundschafter Dubajja beim Halse, und als jener sagte, sein Vater sei ein Freund der Banu Guraib, sprach er: ich bin ihr Freund, und schlug ihn tot. Ein Mann aber lief hin zu den Banu Amr b. Harith, da kamen über hundert Mann von ihnen an und setzten den anderen nach, sie fanden die Erschlagenen in Menge auf dem Wege. Die Banu Qird jedoch sprachen unter einander: schafft uns die Banu Amr vom Halse, denn wenn sie an die Feinde kommen, so rauben sie uns den Ruhm dieses Tages. Sie sagten also zu ihnen, nachdem sie sie erreicht hatten, die Feinde seien fort, worauf die Banu Amr sich daran machten, die Erschlagenen abzusuchen. Als man aber umgekehrt war, warf es einer den Banu Qird vor, umgekehrt zu sein, während sie noch den Feinden auf den Fersen gewesen seien, beschäftigt sie niederzuhauen. Da sagten die Banu Amr:

trotzdem dass eure Brüder, die Banu Sahm b. Muavija, getötet sind beim Überfall von Midfar? wahrhaftig, hätten wir das gewusst, so hätten wir keinen mit zwei Augen von ihnen übrig gelassen.

In Bezug hierauf sagte Abdmanaf ein Lied, worin er den Tod Dubajja's beklagt, dessen Mutter aus Hudhail stammte:

1. Wäre doch das Eselsheer auf eine Reiterschar gestossen, auf dreissig von uns, in der Gegend von Dhat al Hafâil! 2. Hingeben möchte ich für die Banu Amr und Muammal (wie sie sich hielten) am Morgen des Überfalls einen Preis, der nichts Wertloses enthielte! 3. Sie haben euch abgewehrt von Hunain und von dem Wasser daselbst, und haben euch auf Anf ʿAdh al Matahil geworfen. 4. Da war mancher Hilferufer, der nicht erhört wurde, und mancher Ausforderer auf dem Gebiet von Aʿva, und mancher Flüchtling, der Zuflucht suchte, 5. und dazu manch Nackter, dessen Gewand an den Enden eines Zweiges hängen geblieben war, der den Rücken wandte ohne gekämpft zu haben, 6. und manch einer, der sich am Boden schleppte und hinter Marcha- und Thumamgestrüpp Deckung suchte. 7. Wir haben den elenden Ibn Habva hingestreckt liegen gelassen bei einem Haufen (Erschlagener), deren Köpfe (durch das Ausfallen der Haare kahl hervorstehen) wie die (beschnittenen) Eicheln. 8. Aber o weh und aber weh über meinen Schwestersohn, der (willen- und widerstandslos) hinstürzte wie der Neugeborene vor die Hebammen. 9. Ihr habt einer nach dem anderen das Kleid der Untreue angezogen, ein Vater ohne Verwandtschaftsgefühl und ein Sohn ohne Anhänglichkeit. 13. Er (der Sohn) hatte unter ihnen die Nacht ohne Schlaf zugebracht, sich wachhaltend, indem er den Preis für (den Verrat von) seiner Mutter Schwestern festsetzte. 14. Doch bei Gott, hätte ich ihn getroffen, so hätte ich ihn geschützt, obwohl er einem kaum etwas übrig liess, was man (für ihn) hätte vorbringen können. 12. Drum, mein Auge, weine über Dubajja, der festhielt an der Verwandtschaft und freigebig war gegen den Bittenden. 15. Es waren nicht mehr als sieben oder als drei Leute, welche auf den Nachtrab der Feinde herstürzten, wie die Habichte. 10. Ihr kennt die Gewalt meines Aufsprunges und meines Niedersprunges, und mein Böses soll euch, so lang ihr lebt, gefährlich sein: 11. was habt ihr zu schaffen mit al Fart? kommt nicht in die Nähe da-

von, denn ich denke, es ist der nächste Kehrum für solche, die nach Hause wollen.

V. 10 und 11 gehören nicht in diesen Zusammenhang, wahrscheinlich auch nicht v. 15. Der 12. Vers könnte hinter v. 14 eine Stelle haben; doch fällt auch er aus dem Ton. Die Banu Amr v. 2 müssten nach der Einleitung die Banu Qird sein, die nach No. 31 auch Amr heissen, nicht die Amr b. Harith b. Tamim. Indessen ist es wunderlich, dass dann die zu Qird gehörigen Muammal gesondert von Qird aufgeführt werden. Vielleicht schreibt also das Lied den Ruhm des Tages doch den Amr b. Harith zu, obwohl sie ihn nach der Einleitung nicht haben sollen. Die Einleitung wird überhaupt nur durch die Erwähnung von Dubajja und Ibn Habva mit dem folgenden Liede zusammengehalten, sonst entlehnt sie alles aus No. 139: da finden wir das Eselsheer, die Teilung der Niederlassung in sechs und vier Häuser, und die des feindlichen Heeres in einen vorderen und einen hinteren Haufen von je hundert Mann. Eigentlich sind wohl die geschichtlichen Anlässe zu den Liedern 139 und 143 verschieden, in unserer Einleitung sind sie zusammengeworfen, wegen der wirklich oder nur scheinbar gleichen Lokalität.

144. Und Abdmanaf sagte ferner in Bezug hierauf:

1. Er kam über euch, indem unsere Schwerter losfuhren nach der Waffenruhe, als ein ganzer, röthlicher, gedrungener (Löwe). 2. Die Hürdenmauern scheuerten seinen Kopf und bewirkten, dass er liegen blieb mit kahlem Hinterschädel (so blank) wie der Helm des Gerüsteten. 3. Wäre sein Kopf nicht durch die Steine gespalten, nach dem Schwertkampf, so wäre er unverwundet über euch gekommen. 4. Und ich bin es, der euch mit einer Schaar überfiel in einem rauhen Quartier und einer dunklen Nacht. 5. Gegen Hajjan richtete sich mein erster Sturm, und ich färbte ihn hinten und vorn mit Blut. 6. Darauf wandte ich mich mit dem Schwerte gegen seine Söhne um ihn, mit dem Anlauf eines dichtzahnigen, fleischgewohnten (Löwen). 7. Ich fuhr mit der Schärfe des Schwertes hinein in ihre Häuser, so wie jemand einen Riss macht in eine Lederunterlage, um sie zu ruinieren.

Wenn v. 1 mit v. 2 in Verbindung steht, so muss das Subject von v. 2 auch das von v. 1 sein und kulla nach Hamas. 138 v. 2 aufgefasst werden. Sonst müsste man den Satz ma tasûbu sujûfuna als Subject fassen im Sinne von isâbatu sujûfina, und kulla als Object dazu. Die Scholien sind stumm, wie gewöhnlich in Bezug auf Schwierigkeiten der Construction. Das Scheuern des Kopfes durch die Hürden v. 2 soll nach dem Scholion bewirkt sein durch die Enge des Hürdeneinganges(!), oder durch das Herzutragen der Steine, aus denen die Hürden geschichtet werden (BH. 170, 19); man darf es aber von

dem Spalten des Kopfes durch die Steine v. 3 nicht trennen: die Feinde haben ihre Wurfsteine eben von den Hürden hergenommen.

145 (226). Der Tag von Budala. Die Banu Sahm b. Muavija hatten in diesen Kämpfen vierzig oder funfzig Mann von den (zu Chuzâa gehörigen) Banu Habtar getötet; da sagte Abdmanaf — so nach Abu Abdallah und Abu Amr. Nach anderen hatte (der Sahmit) Ma'qil b. Chuvailid b. Vathila schon früher zehn Mann von Chuzâa getötet, unter anderen alMuhtatib und Amir b. Aqram, und darauf sich beziehend sagte Abdmanaf:

1. Wo werde ich einen Tag finden wie den von Budala, liegt es doch in weiter Ferne, etwas ähnliches wie gestern morgen wieder zu erleben! 2. Es waren dabei die Männer von Ansehen und Besitz, und sie gewannen; wer nach Ehren und Ruhm strebt, ist (immer) bereit.

146. Und Abdmanaf sagte:

1. Qais b. Amir versprach mir Hilfe, und Hilfe verspricht mir Shig' und Ja'mar, 2. aber ich finde bei ihnen weder Zurechtweisung, wenn ich sie (durch mein Benehmen) gegen sie verdient habe, noch Hilfe, wenn mir Unrecht geschehen ist.

147. Und Chalid b. Vathila sagte:

1. Ist es doch wirklich durch den Wechsel der Zeit dahin gekommen, dass ich nun in Marthads Verliess sitze und dort heiraten soll 2. in ein Geschlecht von Leuten, die ihre Weiber nicht beschneiden und bei denen das Essen von Heuschrecken nicht für abgeschmackt gilt! 3. Ich habe ihnen aber gesagt: Leute in der Gegend von Nachla und da herum, bei denen ist meine Wohnstatt und meine Heimat.

Vgl. die Einl. zu No. 56. 57 und 80, 6. 242, 56. Statt Ma'qil wird in No. 56. 57 auch sein Vater Chuvailid b. Vathila als Verfasser genannt, in unserer Überschrift sein Oheim, der nach No. 141 bei Midfar gefallene Chalid. Ma'qil war ein berühmter Dichter, und es konnten leichter ihm anderer Lieder, als anderen seine Lieder zugeschoben werden. Auch blühte er in der Generation, welche dem Islam unmittelbar voranging, und war also schwerlich im Jahre des Elefanten schon ein so angesehener Mann, um als Gesandter nach Jemen geschickt zu werden. Der abessynische Zug gegen Mekka fällt nicht ins Jahr 570, sondern beträchtlich früher; s. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber S. 204 Anm. 2. Wenn es übrigens in der Einleitung heisst, Abu Jaksum habe den Dichter bei sich behalten wollen, so sagt dieser selber vielmehr, er habe in der Burg Marthads bleiben sollen. Freilich könnte man annehmen, die Burg Marthads sei nicht der Sitz Marthads, sondern der Sitz Abu Jaksums gewesen. Aber zu dieser Annahme hat man keine Gründe. Der

Marthad, bei dem unser Dichter sich aufhielt, ist wohl der, bei dem auch Mrualqais einkehrte (No. 49 ed. Ahlwardt, Aghani VIII 70). Die Marthad waren eins der berühmtesten unter den himjaritischen Dynastengeschlechtern; s. Mordtmann und Müller, sabäische Denkmäler (1883) S. 6 sq.

Nöldeke a. O. S. 203 Anm. 2 liest v. 2 ma statt la, um die Negation los zu werden. Aber er wird sie dadurch kaum los, und warum soll sie auch unhaltbar sein? Etwa weil die Abessynier in der That die Mädchen beschnitten? Es ist aber nicht von Abessyniern, sondern von Himjariten die Rede. Oder weil die Hudhailiten die Mädchen nicht beschnitten? Darüber wissen wir nichts. Die Araber hatten mehrere Wörter für Beschneidung der Mädchen; es werden Weiber genannt, welche dieselbe als Gewerbe ausübten. Man braucht nicht anzunehmen, dass die Mädchen allgemein und dass sie schon als Kinder beschnitten wurden. Es geschah wohl erst, wenn sie heiraten konnten und sollten, um erforderlichen Falles das بظر (161, 7) zu entfernen, dessen Vorhandensein so oft in den Schmähreden den Weibern vorgeworfen wird, unter anderen auch griechischen Weibern. Vgl. 179, 5. BH. 563, 18 sq. Agh. XVI 14, 26. VI 103, 4. 5. 152, 26. 27. Kamil 66, 6. Prolegg. zur G. Isr. (1883) S. 360.

148. Der Tag von alBaubat. Die Banu Kahil b. Amir b. Burd befanden sich zusammen mit den Banu Guraib in der Gegend oberhalb von alBaubat, indem sie einem Regen nachgegangen waren, der dort gefallen war. Da sammelten sich gegen sie die Havazin, deren damaliger Häuptling, Malik b. Auf alNasrij, erfahren hatte, sie seien sorglos und gering an Zahl, kamen in einem grossen Haufen angerückt, überfielen sie und trieben sie gefangen fort samt allem Vieh, das sie besassen. Es kam aber der Hilferufer zu den Banu Mazin b. Muavija und Qird b. Muavija, und sie rückten aus. Als sie die Feinde sahen, die Weiber und Kamele vor sich hertreibend, machten sie zwei Abteilungen; die Banu Mazin gingen voran, und auf Richtewegen den Feinden zuvorkommend lauerten sie ihnen auf der Höhe des Engpasses (von alBaubat) auf, während die Banu Qird zurückblieben, um sie von hinten anzugreifen. Als nun der Engpass sie einschloss, da passten ihnen die Banu Mazin von vorn auf und die Banu Qird kamen von hinten über sie, und es entrann kein einziger von ihnen, so dass der Anstieg des Engpasses von ihrem Blute floss; Malik b. Auf jedoch entrann jenes Tages zu Fuss. Abu Dhuaib war damals dabei, hieb unter die Feinde und sprach im Ragaz: „die Besitzer der Kamele haben (die Räuber) eingeholt, und die Hiebe fallen heiss und dicht, zwischen lauter fleischlosen, kühnasigen (Männern), die glatt und hart sind wie ein Pfeil — gebt die gefangenen Weiber und die Kamele heraus!

o wie schön ist Luft mit Blutgeruch!“ Und in Bezug auf diesen Tag sagte Abu Shihab alMazinij, nach alAsmaij und Abu Amr und Abu Abdallah, während Abu Nasr das Lied nicht überliefert:

1. O über das Elend des Herzens ob der Umm Amir und über seine Knechtschaft ob der Liebe zu jemand, dem es sich nicht nahen kann! 2. Ich verliebte mich in sie trotz ängstlicher Spannung (vor Dazwischenkunft ihrer Verwandten), da es leicht war ihre Preisgebung zu erreichen; die gegenwärtigen Augen kriegen (eine) ja herum. 3. Aber nun liegt es fern, dass sie sich uns wieder naht, und kein Mann vermag der Geliebten Preisgebung zu gewinnen, wenn sie weit weg ist. 4. Sie ist geschäftig mit ihrem Pfriem, keuschen Leibes, freigebig mit der Nahrung, von stolzem Blute.

5. Beim Leben Gottes, Weib, wenn du sie fragst nach unserer Haltung, wenn schwere Dinge auf dem Spiele stehen, 6. so werden sie dir melden, dass wir durch das rechte (Verhalten) aller Sorge uns quitt machen, und das wir Brandschürer im Kriege sind, 7. und dass am Morgen von alArg unsere Schwerter heimkehrten mit Ruhm der für das Leben dauert — zuletzt kommen wir ja alle ins Grab — 8. am Morgen als Musafiʻ losstürzte unter die Klingen, wie ein aschfarbiger, reissender Habicht herniederfährt, 9. so wie nur ein Todesmutiger, in die Brandung Tauchender vorwärts dringen kann. 10. Und wir bei ihm hieben ein auf die Feinde, denn wenn wir kämpfen, sind wir die Vettern immer der Vordersten. 11. Und wir suchten (Vergeltung für) Kahil, und unsere Stöcke waren die Schwerter, und jedermann lechzte nach Rache. 12. Überall Schwertscheiden und zerrissene Lederhüllen und unbefiederte Pfeilsplitter 13. und Kampfstellen, bedeckt mit Blut und Gebein und abgeschlagenen Händen. 14. Die Banu Lihjan riefen uns zu Hilfe, als die Feinde nachts die Schwerter unter ihnen spielen liessen. 15. Damals geschah es, dass in Nuʻma unsere Grossmut dem Ibn Sirma zu teil ward: wäre er doch nur dankbar! 16. Wir verschafften ihm seinen Erstgeborenen und sein Erbgut wieder von den Feinden, und seine Frau, die war grau und unverhüllt. 17. Darnach aber erlebten wir es, dass Kahil uns im Hass beleidigte und die Entschuldigungen verworfen wurden. 18. Hätten sie nicht Pflicht und Recht verleugnet, so hätte es ihnen bei uns nie gefehlt an

einer festen Zuflucht und an Helfern, 19. an Kriegsleuten, die das Feuer schüren, und an einem Walle um die Niederlassung, gegen den die Plänkler nicht vorzudringen wagen. 20. Nun aber guckte das Horn der Sonne noch nicht heraus, da war ihnen noch vor der Morgenröte gleichsam ein Unglücksvogel erschienen. 21. Vettern, hättet ihr gewollt, so hättet ihr unsere vorliegende (Güte) nicht getrübt; aber der Undank ist ein racheforderndes Unrecht gegen den Mann.

Auf die Fehde mit den Sulaim folgt hier eine Fehde mit den Havazin, deren Führer Malik b. Auf in der Schlacht von Hunain nach arabischen Begriffen noch ein junger Mann war (BH. 840sqq.). Die Banu Kahil sind nicht die bekannten B. K. b. alHarith b. Tamim, auch nicht die zu No. 1 erwähnten Eidgenossen der Hudhail. Sie werden vielmehr im Liede zu Lihjan gerechnet, in der Einleitung aber von Burd abgeleitet, welcher 104, 1 zwischen Qird und Mazin und getrennt von Lihjan aufgezählt wird. Vgl. die Einl. zu No. 175.

149. Und Maʿqil b. Chuvailid sagte in Bezug auf diesen Tag: „Ibn Auf aber, der lief unaufhaltsam weiter mit einer Schusswunde, aus der das Blut schoss, zwischen Kehle und Kehlkopf.“ Und Malik b. Auf sagte im Zorn, als er wieder zu Hause war: „ich beteure, unsere Rosse sollen durch die Pässe von alRagiʿ geführt werden, mit (Schweiss)strassen wie Lederstreifen“. Und Malik b. Chalid antwortete ihm: „o Malik b. Auf, ein Fehderitt von euch zu uns dauert nur drei Tage, ist kein Fehderitt von Monaten“. Vgl. No. 80.

150. Der Tag von alRagiʿ. Und im folgenden Jahre zog Malik b. Auf alNasrij mit seinen Havazin aus und überfiel sie in alRagiʿ. Er wurde zurückgeschlagen, sein Bruder Rabiʿa getötet, sein Pferd verhauen; er selbst entfloh zu Fuss. Darauf fand kein Kampf mehr zwischen ihnen statt, bis Gott den Islam in die Welt brachte.

151. Der Tag von alHulait, nach alAsmaʿij und alGumahij. Eine Frau von den Banu Sahm b. Muavija, deren Bruder Ismat alAdjaf von dem Guhaniten Aslam getötet war, kam zu Abu Dabb, dem Lihjaniten, und erzählte ihm das. Es konnte nemlich kein Hudhailit getötet werden, ohne dass Abu Dabb den Mörder erschlug. Da zog er aus, mit seinem Schwestersohn alRakkab, fand die Feinde hinter alHulait und überfiel sie nachts mit seinem Gefährten. Und sie trafen die Bewohner der Niederlassung und töteten den Häuptling Masʿud; darauf kehrten

sie wieder um. Die Feinde setzten ihnen nach bis es Morgen wurde, da sahen sie die Nattern zertreten unter den Füssen der beiden Flüchtigen. Sie aber kamen glücklich heim, und Abu Dabb sagte in Bezug hierauf:

1. Was weisst du nicht, Abu Ijas, dass ich zur Stelle bin und kämpfe, so oft du nach den helfenden Vettern schreist! 2. Ich nahm meine Waffen und verfolgte eure Feinde, als sie schon hinter alHulait und hinter Arbad waren, 3. bis ich den Banu Nufatha Mitternachts ins Haus fiel — Gott arbeitet wirksam und die Geschicke sind schnell zur Stelle. 4. Und ich liess Mas'ud liegen mit einer Wunde im Bauche, der rauchendes, schwarzes Blut entströmte, 5. und ich hieb ihm auf den Scheitel, ich pflege auf die Scheitel zu hauen, wenn (den Pferden) das Blatt schüttert. 6. Und wohl auch führe ich als Fahnenträger mein Heer gegen ein anderes, dem ein stolzer Recke voranreitet, 7. ein Löwe, der sich hineinwirft in das Speergewoge, als stecke ein brünstiger Kamelhengst in ihm — so rücksichtslos fährt er unter die Männer — 8. bis, wenn der Kampf sich verbeisst und immerfort ein Kopf auf die Stirn sinkt oder ein Arm, 9. ich ihm die Lanzenspitze in die Kehle stosse, dass die Wucht und Kraft meines Stosses ihn zu Falle bringt. 10. Und die Schwerter blitzen hüben und drüben, wie das Feuer brennt in voller Glut; 11. mit denen behandeln wir die Krankheit der Schädel, ja wir sind bereit für den Tag schwerer Not, der sich die anderen entziehen.

Die in der Einleitung angegebene besondere Veranlassung tritt im Liede nicht hervor, auch wird hier nicht eine guhainitische Familie in alHulait, sondern eine kinanitische hinter alHulait überfallen. Das Zertreten der Nattern ist Zeichen des rücksichtslosen Laufes und Grund zum Aufgeben der Verfolgung, vgl. No. 175 S. 26, 5. 6 des arab. Textes.

152. Und abermals sagte Abu Dabb:

1. Huvaij, mit Blut überzogen, glich einem blanken Schwert, das von ununterbrochenen Hieben getroffen endlich sich biegt; 2. ein noch junger Mann, dessen Haupt die Grauheit noch nicht verändert hatte, abgesehen von einigen Fäden, die wie Licht strahlten in der dunklen Nacht. 3. Der hartnäckige Krieg winkte ihm, da kam er her, mit klirrender Brust, als der allererste; 4. er hatte ihn zwar nicht verschuldet, aber sein Bundgenosse hatte es gethan, da half er ihm und stand

ihm bei und benahm sich so, als habe er ihn selbst verschuldet.

153. Der Tag von alAháth, nach alGumahij. Die Banu Lihjan waren sehr kriegstüchtig unter den Hudhail und wehrhaft und angriffslustig, sie wohnten aber in alHuzum und Rachma und Alban und 'Irq, und es gehörten ihnen die Wasser von Kasâbi. Nun hatten sie einen Schützling, den nahm ein Mann von den Banu Chuzaima b. Sahila b. Kahil gefangen und verkaufte ihn. Darüber wurden die Banu Lihjan zornig; sie waren damals in Dagan alQusâira, die Banu Kahil aber wohnen zwischen Tzarr und Ras Dufaq, und die Banu Amr b. Harith sind die Bewohner von Na'man. Und Abu Qilaba, ihr Häuptling, sagte zu den Banu Lihjan: auf, wir wollen mit unsren Vettern reden wegen unseres Schützlings, den sie gefangen haben; wir fürchten zwar, dass sie keine Vernunft annehmen, indessen brecht mit Weib und Kind auf, und lasst die Männer gehen und Genugthuung für ihren Schützling fordern, und wenn sie Genugthuung geben, so ist die Sache glatt, wenn sich aber Krieg zwischen uns erhebt, so schicken wir die Frauen nach Kasabi und Dhu Murach in der Nähe des Haram. Da zogen sie aus zu den Banu Chuzaima, deren Häuptling Vabara b. Rabi'a hiess, und sie riefen sie von weitem an ohne ihnen aufzurücken und sprachen: ihr Banu Chuzaima, gebt uns unsern Schützling heraus! Sie sagten: das thun wir nicht, auch nicht euch zu gefallen. Da machten die Banu Lihjan sich kriegsbereit und bestimmten ihnen Zeit und Ort zum Kampfe. Ein Jüngling aber von den Banu Chuzaima schoss gegen die Banu Lihjan, da sagte ein Mann von den Banu Lihjan: zeigt mir den Häuptling der Feinde. Sie zeigten ihm den Vabara, einen der Banu Atira, und der Lihjanit legte einen Pfeil auf ihn an und schoss damit in die Luft in der Richtung auf Vabara: der Pfeil traf in's Herz Vabara's und tötete ihn. Nun riefen sich die Leute von Amr und Kahil von allen Seiten zu den Waffen und ereilten die Lihjaniten auf dem Felde von Aháth und hieben ihnen folgend die hintersten nieder, sie hatten nemlich zum Schutz ihrer Frauen eine Nachhut gebildet. Da wurden die Banu Lihjan zornig und sprachen: fordert eure Sühne! Aber Abu Qilaba sagte: ihr könnt den Banu lHarith b. Tamim nichts anhaben, heisset indessen die Frauen aufbrechen, und dann rückt morgen gegen die Feinde

und fordert eure Sühne, und wenn sie sie euch geben, so ist der Fall leicht und die Sache glatt; wenn es aber zum Kampf zwischen euch kommt, so habt ihr eure Frauen fortgeschafft. Sie wollten aber alle nicht so wie er, sondern zogen aus, Abu Qilaba mit ihnen, gegen die Banu Atira. Einer aber von den Feinden, ein Eidgenosse der Banu Kahil von den Banu Vabish namens Ammar — er war von Advan und ein Eidgenosse der Banu Sahila — ereilte den Abu Qilaba, der nach alAsmaʿij erschöpft und schwach war und sich im Nachtrab befand, und sagte: ergib dich, Abu Qilaba, ich bin der beste, der dich gefangen nimmt. Jener aber sagte: pack dich zum Henker, hinter dir sind Leute, die besser sind als du, von alMuqʿad oder alMuharrith b. Zubaid oder alMuʿtarid! und eilte fort. Darauf ereilte ihn jener zum zweiten male und sagte: ergib dich, Abu Qilaba, ich nehme dich auf jeden Fall gefangen. Er sprach: komm, da hast du mich! Da kam er heran, Abu Qilaba aber gab ihm einen Schwertstreich und tötete ihn. Alsdann ereilten die Banu lHarith die Flüchtigen und hieben sie immerfort nieder, bis die Nacht in Dhu Murach, einem Vadi des Batn Kasabi, sie deckte, nachdem eine Menge gefallen waren. Seitdem siedelten die Banu Lihjan nach Ghurran und Faida über. Und in Bezug auf diesen Tag sagte Abu Qilaba alTabichij, der Oheim des Mutanáchil:

1. O Stätte, die ich erkenne, mit verödeten Quartieren, zwischen den steilen Bergen von Raht und Alban, 2. und den Dungspuren auf den Anstiegen von alAháth bis zu den beiden Schründen von Dufaq, die aussehen wie die abgeriebenen Stellen eines alten Gewandes! 3. Nie sah ich — Wunderbares bringt doch der Wechsel der Zeit — so hastig wie heute Kamele mit Frauen davoneilen, 4. in Reihen (zum Boden im Laufe) sich neigend zwischen den Doppelsätteln, so wie die durstigen Tauben in Reihen auf die Tränke stürzen. 5. Weh dir, Ammar, warum rufst du, um mich zu töten? ich antworte schon, wenn meine Gegner rufen. 6. Meine Leute wissen es, ob ich schiesse um sie zu verteidigen, wenn niemand anders von ihnen kämpft als nur die Edelsten, 7. wenn die Pfeile überall herumfliegen und die Kämpfer sich ballen und die Schwerter blank aus der Scheide fahren, 8. wenn niemand anders mit den Spitzen der flammenden Klingen hiebewechselnd sich einlässt, als nur furchtlose Degen. —

9. Richtig gehen und irre gehen sind (wie das zugerittene und das wilde Kamel) an einer Koppel, das eine und das andere bringen die Tage. 10. Sei nicht sicher, wärest du auch in unverletzlichem Gebiete, denn die Geschicke sind zu beiden Seiten jedes Menschen. 11. Und fürchte dich nicht, wenn du auf Gefahr zugehst, denn (die Gefahr), der man aus dem Wege gehen wlll, tritt bald ein. 12. Und sage nicht von etwas: ich thue es gewiss! ehe du weisst, was dir der Bescheider bescheidet.

Die seltenen Wörter und die Varianten der Einleitung beweisen, dass diese prosaischen Vorberichte ebenso gut zu dem Bestande der Ajjâm gehören wie die Lieder, dass sie nicht von den Literatoren, sondern von den Hudhailiten herrühren. Übrigens ist die Einleitung nicht einheitlich und ihre Berührung mit dem Liede (v. 2. 3. 5. 10) nur scheinbar; sie scheint zum Teil das Material aus verlorenen Liedern entnommen zu haben. Zu alMuq'ad vgl. No. 185 sqq. 196. 197 zu alMuharrith b. Zubaid No. 234—236, und zu Zubaid vielleicht No. 189.

154. Und Abu Qilaba sagte weiter in Bezug hierauf, nach anderen sagte es jedoch alMuattal:

1. Ist das Haltplatz und Nachtquartier meiner alQatul, was da aussieht wie die reihenweis eingeritzten Zeichen auf dem Arme? 2. (sie ist) züchtig, schwerfällig beim Aufstehen, (weich von Fleisch) wie lockerer Sand, es leuchtet durch sie die dichte Finsternis. 3. Spuren der Narde sind auf ihrer Haut, gleichend (den Streifen) eines edlen gelben Gewandes, das (gefaltet) in der Lade gelegen hat. 4. Wie schön ist die Liebe zu alQatul, doch ihre Liebe ist aussichtslos, also lass dich nicht von aussichtsloser Liebe quälen! 7. Werden vielleicht die Liebe zu alQatul in Vergessenheit bringen Speere und ein schartiges, nackenbrechendes, reich geziertes Schwert, 8. schneidig und scharf, das nicht sitzen bleibt wo es einhaut, auf dessen Fläche Rauch spielt und schillernde Spuren, 9. und ein gut geschlachteter, tönender, schwirrender (Bogen), der die Muskeln des linken Arms heraustreten lässt, an dem eine straffe, glatte (Sehne) sitzt, 10. Waffen, mit denen ich den aufgenommenen Gast schütze, wenn er ruft und wenn ein langschwänziger, rauher Tag erscheint, 11. und alle in Angst sind und ihre Furcht noch vermehrt wird durch einen Mann, in dessen Seite eine strömende Wunde ist. — 5. O Wetter, welches der Qatul leuchtet, gleich einem trockenen

Rohrdickicht, worein der Brand gefahren ist, 6. dessen Saumwolken, vom Südwind getrieben, in der Finsternis daher fegen, mit Fetzen, die sich zu sammeln suchen . . . .

155. Und weiter sagte Abu Qilaba, mit Bezug auf das was sich damals zwischen ihm und Ammar zutrug:

1. Ich gab es auf (je wieder) alHadhijja (zu sehen), Umm Amr, am Morgen als sie in alGinab es auf mich abgesehen hatten, 2. und wie verzweifelte ich am (Wiedersehen) meines Freundes, wie verzweifelte ich am Tage von alAhâth an der Heimkehr! 3. Der Ruf „Kahil“ schlug mir ans Ohr und „Amr“, und sie waren wie die blutspürenden Hunde. 4. Wir mussten den (tödlichen) Morgentrunk trinken in Dhu Murach, und unsere Nachhut war in einem flammenden Rohrwald (blitzender Lanzen). 5. Ein Teil von uns konnte nicht fechten und auch nicht durch die Flucht sich retten, 6. und ein Teil von uns focht, wie der Kessel brodelt, der mit dauerndem Brand in Hitze gesetzt wird, 7. und andere waren eilig, der Wind trieb sie fort, sie glichen einem hurtigen Kameltrupp.

156. Folgende Verse des Abu Qilaba sind bloss von Abu Amr und Abu Abdallah überliefert:

1. Manch edler Totenvogel weint gegen mich in alVadd und in Magamiʿ al Adgan, 2. und mancher Bruder steht kräftig ein für das, was ich verbrochen habe, und schilt mich nicht, wenn ich einen tollen Streich begehe.

157. Folgende Verse des Abu Qilaba sind bloss von alGumahij überliefert:

1. (Ein Schwert), auf dessen Seiten man vom Schmiede gearbeitete Spuren sieht, wie das Gelaufe von Ameisen, die trippelnd gehen, 2. wie die Streifen hinter einem schwimmenden Vogel, der seine Ruder wirft in einem Teiche stehenden Wassers, 3. und (ein Bogen) mit gelber Politur, der Zweig eines Nabʿ-baumes, auf dessen Innenseite Schlangenlinien deutlich hervortreten, 4. und weisse feine (Pfeile), wie Lanzenspitzen, deren Schärfe glühenden Kohlen gleicht, 5. das sind meine Waffen; ferner ist es bekannt, dass ich (stand halte), wenn der Feige, Verächtliche flieht 6. und grade aus davonläuft, mit humpelndem Stürzen, und der heftige Angriff seinen Lauf anspornt. 7. Und manche Wildkuh haben wir belauert in der Stille, deren Rücken aussah wie ein gewebter weisser Überwurf.

Hinter v. 6 fehlt im Lugdunensis ein Vers, dessen vermutlichen Inhalt ich in der Klammer zu v. 5 eingesetzt habe.

158. Die Gadara — das sind die Giʿthima von Azd Shanua, die als Eidgenossen unter den Banu Adij b. Dil b. Bakr, den Brüdern des Qussaij b. Kilab, lebten — hatten sechzig Mann stark die Banu Quraim b. Sahila überfallen; darauf überfielen diese sie wieder und liessen nur einen Mann, namens Sunaina, entkommen. Darauf Bezug nehmend sagte Abu Buthaina:

1. Melde doch unsern Brüdern im Süden, dass wir den Gadarât gestern die Nasen gestutzt haben. 2. Wir griffen sie an in einer Weise, die ihnen beschwerlich fiel, mit einem rauhen Angriff, der den Bewohner der Ebene zerschmettert. 3. Sie sahen (tot) aus, als ob ihre Haut mit Vars gelb gefärbt wäre; so liessen wir sie liegen, ohne ihnen Klagelieder zu widmen. 4. Und ich kam über sie mit der Schärfe des Schwertes schlagend, und ich sprach: es sind vielleicht die Leute von Fars. 5. Und ich trieb die Meinigen an und liess nicht nach darin; möge meine Seele Lösegeld sein für die Schar derer, die sich antreiben liessen.

Für die Südleute v. 1 vgl. 176, 1 und die Einl. zu No. 175; für den Gegensatz von Berg und Ebene 80, 5. 163, 3 und die Einl. zu No. 197. Die zwei letzten Verse werden von Ibn alArabij nicht überliefert.

159. Und es antwortete ihm Uhban b. Luʿt von alDil und sagte:

1. Nimm an die Banu Quraim eine schnelle Botschaft mit, die ein erfahrener Mann sagen lässt: 2. „gebt mir die Verwandten heraus, dann lasst euch nieder in euren Frühlingsrevieren, wenn alVatir beregnet wird". 3. Nicht die Liebe zu einer Schönen hat mich bekümmert, sondern (der Gedanke an) die Männer von Raja, als sie hingestreckt wurden. 4. Prahlerei bei seit, ich wollte, Abu Buthaina, du wärest Zeuge gewesen, als wir die Banu Utaiba vernichteten, 5. am Morgen als Gunaidib ein ganzes Geschwader im Lauf brachte, wie ein gemieteter Treiber die Koppel antreibt. 6. Denn euer letztes Benehmen gegen uns bedeutet empfindliche Sühne oder einen Krieg, der die Grauköpfe in Bewegung bringt.

Uhban b. Luʿt (160, 1) muss der Bruder des Achzar b. Luʿt (BH. 804) sein, wenn er nicht der selbe ist; sein eigener Name kann dadurch unsicher geworden sein, dass man ihn meist nach seinem Vater nannte (Vak. 321 [2]).

Um die Weide von alVatir bei Mekka haben sich öfters Kämpfe entsponnen; dort überfielen die Banu Dil A. 8 der Flucht die Chuzâa. Wenn unser Lied auf das vorige zurückschlägt, so müssen die herauszugebenden und die getöteten Männer v. 2. 3 die Gadara sein.

160. Ihm antwortete Abu Buthaina:

1. O wäre doch Uhban b. Luʿt in ihrer Mitte ausgekratzt, als sie aufgescheucht wurden! 2. so wäre er getötet, oder er hätte offenbare Schande erlebt — und das ist heilsam, wenn du es nur wüsstest. 3. Es war, als ob in der hellen Mondnacht ein Brand die Leute versengt hätte in Folge der Pfeile des Ibn Rauh. 4. Wir trieben sie im Laufe über alVataran, und jedem stand ein grosser Sumpf am Ars. 5. Künftig töten wir euch bei Rusuf und und Tzarr (bei alVataran), nachdem euch jetzt die Hitze (nur) die Gesichter versengt hat.

161. Von alAsmaʿij und Abu Amr. Während einer Hungersnot, welche die Leute in der heidnischen Zeit betroffen hatte, machten sich die Banu Nufâtha b. Adij b. alDil an einen Schutzgenossen von ihnen, namens Hubaish b. Muchádham, brieten ihn, liessen ihn dann eine Weile liegen, und als er gedörrt war, assen sie ihn auf. Diese That rückte ihnen Dabis b. Rafiʿ alʿAdalij in folgenden Versen vor:

1. Ihr habt das Rippenfleisch des Ibn Muchádham gegessen, hinfort hat euch niemand mehr getraut. 2. Sie ladeten sich zu ihm (zu seinem Fleische) ein nach sieben und vier Tagen, als schon die Nägel ausfielen und die Haut abschrumpfte, 3. und sie verehrten seine Rute ihrem Häuptling: Muavija Sohn Schlitzlipps, welch schöne Gabe für dich! 4. Wenn sie auch rote Kleider tragen und sie lang hängen lassen, so bleibt dies doch eine Schande für sie, kein Lob. 5. Nehmt euch in Acht, ich meine vor den Maultiersruten, die schlaff in den Brunnen hineingeführt, dann mit Schaum gesalbt werden! 6. Die Nufatha meine ich, keine anderen — die Banu Abd trifft mein heftiges Wort nicht — 7. denn wenn sie Nahrung finden und sei es an ihrer Mutter Scham, so ist keine Moral bei ihnen und keine Direction.

D. h. um etwas zu essen zu kriegen, scheuen sie vor nichts zurück. Der nicht seltene Vorwurf der Hodenfresserei ist gewöhnlich nur auf Sage gegründeter Spott. Muavija ist der Vater des Naufal b. Muavija, der im Hadith oft erwähnt wird. Die Sache hätte sich also nicht lange vor dem Auftreten Muhammeds zugetragen. Vgl. No. 180. 181.

162. Dies erwähnt Abu Buthaina in folgenden Versen, in denen er Sarija b. Zunaim b. Mahmija verspottet:

1. O Sarija, der du Verse gegen uns richtest, ohne mein Talent zu kennen, 2. und ohne zu wissen, dass wir Zunaim (deinen Vater in Knechtschaft) verkauft haben, o du Ochsensteiss, du Wechselbalg! 3. Willst du nicht lieber dich in Sicherheit bringen? ich fürchte, dass dir die Gegend, wo die Fluten zusammenschlagen, gefährlich ist. 4. Wenn du sie einmal erprobst, findest du, dass sie noch immer die schlimmsten unter den Banu Dil sind. 5. (Einst) lief einer auf die Spitze (des Berges) Kurash und rief, und sie kamen herbei (gierig) wie die Rindsmäuler 6. zu einem Stück seiner Rute und zu seinen Hoden, und sagten: wie schön ist der Duft des Leckerbissens! 7. als sie ihre Mundgegend mit Fett beschmierten. O weh dir, Abd, wegen des getöteten Mannes!

Nach 161, 6 ist Abd b. Dil unschuldig, hier ist er der Schuldige. Die 3. Pl. in v. 3 wird sich auf Abd beziehen und Sarija zu Abd gehören. Sarija b. Zunaim b. Mahmija ist vielleicht der Bruder des Mahmija b. Zunaim, der die Nachricht vom Tode Abubekrs zum syrischen Heere brachte.

163. Darauf antwortete ihm Sarija b. Zunaim:

1. Ja doch, ich kenne deine Lieder wohl und weiss, dass es wenige sind und dass du ein jämmerlicher Knirps bist. 2. Sie sitzen in elenden Hütten und mischen einen Schluck Wein mit abgestandenem Wasser, 3. sie sehen aus am Rande (des Gebirges) Qafil wie die Böcke am Shirk, die ihre Bärte mit ihrem Harn besprengt haben. 6. Wir aber haben euch am Tage von Aghrar ein ganz exemplarisches Unheil zugefügt.

Spott des Bewohners der Ebene gegen die Gebirgsbewohner. Shirk soll hier ein Berg sein, vgl. indessen 180, 3.

164. Die Schwester Taabbata's war einem Manne von Nufatha, Turaifa b. Usaid, zur Ehe gegeben; in Bezug darauf sagte Abu Araka alSahilij:

1. Schände Gott Leute, welche die Tochter ihres Besten in die Banu Sarim haben heiraten lassen, um ihr dadurch herrliche Ehre zu gewinnen: 2. iss nur nicht, zum Teufel o Mädchen, die Hoden Hubaishs und seine Rute, und was sie sich braten von seiner Haut.

Die Banu Sarim müssten nach der Einl. zu Nufatha gehören, nach dem Scholion aber gehören sie zu Shig' b. Amir b. Laith.

165. Es sagte alBuraiq b. ʿIjad alChunâij als Trauerlied auf seinen Bruder:

1. Ich fand, als ich ging zu suchen, in Hazm Nubâiʿ einen schweren Tag, 2. indem ich die ganze Nacht und auch den Tag bei deinem Grabe blieb, Abu Sibaʿ! 3. Ich ging ihn zu besuchen, und ich fand dort verschüttete (Vieh)stände und Staub; 4. ich durcheilte stracks die Strassen, doch ich fand nichts Sichtbares und nichts Verborgenes. 5. Vergesst nur den Abu Zaid nicht, denn er wird schwer vermisst werden, wenn die schamhaften (Frauen) offen davonfliehen! 6. Möge der Barmherzige Hazm Nubâiʿ tränken mit reichlichen Regenfällen vom Orion her, 7. in einem Gewitter, (das sich anhört) als ob syrische Wagen über seine (Hazm's) Höhen schwere Lasten führen, 8. das die Buntfüsse heruntertreibt von allen Seiten des Shiʿr und keinen Wildesel in Dhu Salʿ zurücklässt, 9. und dann weiter zieht über die Bergreihe von Buhar, so dass die Flut fast nichts übrig lässt von Buhar! 10. Ich muss von meinem begrabenen Gesellen Abschied nehmen, denn ich werde, wie ich meine, keine Entgegnung von ihm verspüren. 14. Kein vollwachsener Löwe von Targ, Vater von zwei Katzen, der seine Höhle verteidigt, 15. ist kühner und unternehmender als er war, wenn rings die Gefahr des Todes drohte, 16. wenn die zarte Schöne im Schrecken der Flucht Unterkleider nnd Überwurf fallen liess.

11. O mein Auge, beweine Ubaid und Abdallah und das auserlesene Häuflein! 12. In manchen Gewalthaufen, welcher jeden vernichtete der ihn nur sah, stürzten sich, wenn er sich bei der allgemeinen Angst offen und dreist ausbreitete, 13. meine Brüder hinein und brachten die Gefangenen und die Kamele zu ihrem Volke zurück.

Die sonderbare Auftragung des Rahman in die heidnische Vorstellung v. 6 beruht wohl auf Correctur (Vakidi 248), obgleich alBuraiq den Islam noch erlebt hat (168, 5).

166. Und er sagte:

1. Abu Zaid war kein Verwahrloser der Waffen, nicht feige, und sein Gesicht nicht hässlich. 2. Wenn sonst die Tage einen in's Grab brachten, sagte ich: ein Schade der sich heilen lässt, solange sie mein Edelstes nicht trafen. 3. Sie trafen Abu Zaid, dem kein Lebender gleicht, Abu Zaid meinen Bruder und Freund! 4. Und jetzt kann ich niemand mehr unter den Menschen rufen

als nur Kinder im Gehöft, ausgenommen Hakim. 5. Es ist als ob meine Alte nur mich einen geboren hätte und kinderlos gestorben wäre in Dhat alSharj.

167. Und alBuraiq sagte in Bezug auf das Benehmen der Lihjan, nachdem er Maʿqil zu lieb seinen Leuten zugeredet hatte, dass sie ihm die beiden Söhne Ugra's losgäben:

1. Ich hielt die Söhne Havva's aufrecht, als ihnen der Boden unter den Füssen schwankte, aber das ist eine Wohlthat, die unnütz verschwendet ist an die Suraim. 2. Die Banu Lihjan dankten mir die Schonung ihres Blutes mit einem Danke, wie ihn Sinnamar bekam für das was er that. 3. Nun hat euch der Gerstenfrass am Ende unsere Schwerter zugezogen, gut zergliedernde, die von oben über die Schädel kommen: 4. wenn sie den Kopf des wohlbeleibten Mannes treffen, so machen sie ihn fliegen, mögen sie am Heft mit Sehnen umwickelt oder mit einem Knauf versehen sein.

Vgl. die Einleitung zu No. 46. Im Liede ist aber nicht von den Söhnen Ugra's, sondern von den Söhnen Havva's die Rede, die allerdings auch (durch Suraim) zu Lihjan gehören. Der Sinn von v. 3 entgeht uns, weil wir die geschichtliche Beziehung nicht kennen. Ibn alArabij hat: wissen sie denn nicht, dass an Stelle der Gerste (die wir sonst von Syrien holen) die Schwerter aus Dijâf (Stadt in Hauran) getreten sind?

168 (204). Und weiter sagte alBuraiq:

1. Bist du noch immer nicht zur Ruhe gekommen von Laila, da doch die Zeit dahingegangen ist und (ihre alten Stätten) alMavazig und alHadr verlassen sind! 2. Es hat mich erregt von ihr eine verödete Niederlassung auf dem weichen Boden von Farvaʿ und dem harten von Dhu lLahba, 3. wo jetzt die Hadil (ihr verlorenes Junge) rufende Taube weilt, die auf einem Stengel sitzend einem Trunkenen gleicht, den der Wein in's Schwanken bringt. 4. Und wenn du weinst auf den Spuren der (abgebrochenen) Wohnungen, so sind es auch die Wohnungen der Banu Zaid — wie kann man deren Verlust verwinden! 5. Wenn ich in alRagiʿ auf einen alten Mann und junge Kinder reduciert bin und mein Volk jetzt noch über Ägypten hinaus wohnt 6. — ich frage nach ihnen, so oft ein Kamelreiter ankommt, harrend in Amlah wie ein (als Lockspeise des Löwen) angebundenes Böckchen —, 7. so habe ich sonst nicht gefürchtet, dass ich in ihrer Abwesenheit leben würde mit sechs Familien (von Frauen und

Kindern, ohne Männer) zugleich, so wie der Itrstrauch (sechsblättrig) wächst, 8. statt dessen dass ich sie vor mir sehe, wie früher eine dichte Menschheit von ihnen in jedem kleinen Thale zwischen Marr und Shaba wohnte, 9. wie wir über die dunkelgrünen Auen, ehe sie ein anderer abgeweidet hatte, hinzogen, im Besitz von hurtigem Aufgebot und von zahlreichen Kamelen, 10. im Besitz des Tieflandes und der Buschgegenden im Sommer. Das aber ist eine Zeit, die vergangen ist — ja so ist die Zeit.

Der Vergleich von 168, 5 mit 166, 4 spricht nicht für, sondern gegen alBuraiq als Verf. Nach alAsma'ij ist Amir b. Sadus der Verf. von No. 168 und 169. Die Sehnsucht nach der vorislamischen Zeit wird weit schärfer in dem bekannten Liede des Abu Chirash ausgesprochen.

169 (205). Und es sagte alBuraiq:

1. Manche klagende Frau, deren Schreien durch Mark und Bein ging, habe ich fortgetrieben, wenn (gegen Ende der Nacht) der Mirzamstern sich erhob, 2. die klagte und hineinfühlte in eine Wunde, in der ihre Hand bis auf die Wrist verschwand, 3. bei einem Manne mit hängendem Kopfe, an dem die Wunden und das Blut rauchten, 4. die sein (verwundetes) Gelenk mit einer Sonde auseinander machte, sowie der Kamm den dichten Haarwuchs scheitelt. 5. Und zu manchem Wasser bin ich kurz vor dem Morgen herabgestiegen, da noch die dunkle Finsternis darüber lag, 6. mit einem Gefährten (schneidig) wie die Lanzenspitze, rauh gegen seinen Gegner, einem Zermalmer, 7. der herausfordernd seinen Namen ausruft, wenn (die Seinen) überfallen werden, bei dessen Ruf sich die junge Frau geborgen fühlt. 8. Und manche behagliche Siedler, denen ihr Raum zu enge war, habe ich besucht 9. mit einer Bande und mit einer Schar, der Masse voran der Führer. 10. Ich setzte in Schrecken (die Schöne), die keine Scheidung zu fürchten braucht, und den trotzig angelegten Knecht, 11. und ich liess sie zurück in (vergeblicher) Suche nach ihrem Ehemann, mit dessen (Erlös, nachdem er in Knechtschaft verkauft war) ich meine Schulden bezahlte.

170. Und alBuraiq sagte in Bezug auf einen Sulaimiten von den Banu Rifâa, den er freigelassen hatte:

1. Bei Gott, meine Seele wird nie aufhören mich zu tadeln wegen meines Benehmens gegen den kraushaarigen Mann am Ende von alVa'sa. 2. Da ich glaubte, er würde ohne Grund erschlagen, rief ich die Banu Zaid und bedeckte ihn mit meinem

Mantel. 3. Und bei Gott, wäre nicht meine Güte, die du in den Wind geschlagen hast, so hätte dich betroffen, was Ibn Safvan betraf im Nagd. 4. Und wenn mich meine Meinung nicht trügt, o Ibn Sanna, so soll mein Lohn bei den Banu Gunada nicht in unausgesetztem Drängen (meinerseits) bestehen. 5. Welcher Mann aber, der Mark in den Knochen hat, wird künftig noch einen Rifaʿiten frei lassen, nachdem er ihn gefasst hat!

Zaid, die Familie des Dichters, muss zu Chunâa gehören, Gunada, die Familie des Undankbaren, zu Rifâa. Vgl. Ham. 366 v. 3.

171. Nur von alGumahij. Wie man sagt, trafen Taabbata (= Thabit) und zwei seiner Gefährten auf alBuraiq, er aber kam ihnen zuvor zu einem Felsen, und als er droben war, schüttete er seine Pfeile aus und sprach: einer von euch ist tot, und es ist billig, dass ein zweiter ihm nachfolge, den dritten aber werde ich mit Knechtschaft der Thorheit knechten. In Bezug darauf sagte alBuraiq:

1. Ich schoss auf Thabit vom Dhu Numar aus, und hinter ihm kamen zwei seiner Gefährten dazu, 2. und er trieb sie zur Eile, ich aber sagte: „gemach, der Tod kommt schon zu dem, zu welchem er kommt, 3. siehe in dem da — dabei deutete ich auf den Köcher — stecken Pfeile, brennend wie loderndes Feuer, 4. und einer von euch ist tot ehe ich sterbe, also lasst für den nächsten, der daran kommt, einen übrig, der seinen Tod melden kann, 5. es ist ja billig, dass (dem ersten) ein zweiter nachfolgt, dann bin ich mit eurem dritten wie einer, der die Thorheit sich dienstbar macht". 6. Als nun sein Ohr ihm (meine Rede) wiedergab und seine Verwirrung seine Dummheit verriet, 7. da liess sich seine Klugheit, die über ihm schwebte, herab und beugte sich zu ihm, bis sie ihn erreicht hatte, 8. und er sprach: zieht euch zurück von ihm! Wäre aber nicht mein glücklicher Standort gewesen, so wären sie nicht hinter ihm zurückgeblieben. 9. Und manchen Tag, an dem mich Gott behütet hat vor dem Verhängnis — er behütet wen er will — 10. bin ich neben der Gefahr hergelaufen, bis ich die Gefahr mit gesprungenen Hüftsehnen hinter mir liess. 11. .... Freilich hasste ich die Banu Guraib zu einer Zeit, wo ihre Zeit ihnen gewogen war; 12. indes vermissest du deinen bösen Bruder niemals so lange er lebt, immer erst wenn du ihn nicht mehr siehst. 13. ... So tadelte mich einst wegen Umm Amr ein wohlmeinen-

der, warmherziger Freund, 14. und ich sagte ihm dann — er ist kein Scheinfreund, er bleibt einem gewogen, wenn man auch seinem Rate nicht folgt: 15. merke was du siehst, der Mann thut was er will, und seine Leidenschaft überwältigt ihn, 16. und dann wird das, was in ihm sieht, blind an ihm, und er denkt, wer ihn sieht, sehe ihn nicht.

Das Lied soll von Ibn Da'b (Fihrist 90, 27 sqq.) fabriciert sein und charakterisiert sich in der That als Fälschung durch die Ausdrucksweise in v. 6. 7. 11, durch die Anonymität des Freundes v. 13, und vielleicht auch durch den Gedanken, dass Gott vor dem Verhängnis behütet v. 9, vgl. dagegen 153, 12. Aber Ibn Da'b hat dann wohl Reminiscenzen und vielleicht auch einzelne echte Verse benutzt. In qalâhu scheint das Suffix qâlijahum bedeuten zu sollen, so dass zu übersetzen wäre: zu einer Zeit, wo ihre Zeit ihren Hasser hasste.

172. Nur von alGumahij. Und es sagte alBuraiq:

1. Wenn ich jetzt keine Krieger bei mir habe, so habe ich doch mein Leben mit Kriegern hingebracht, 2. mit lauter kühnnasigen Männern wie Abu Sibâ, welche Beute heimbrachten auf jedem Feldzuge. 3. Es hat sie abgefiedert, was den Qail b. Ad abgefiedert hat, denn die Zeit befiedert (die Pfeile) und streift ab.

Die Kameraden sind die Federn, die den Mann (den Pfeil) beschwingen.

173. Nur von alGumahij. Und es sagte alBuraiq ferner:

1. Nützt mir wohl, mag ich noch so lange warten, eine Wohlthat, die ich einem Manne erwiesen habe, schmutzig an Händen und Haupt, 2. von den Kindern eines breithüftigen, der gebrandmarkt ist auf dem Ars, eines abgemagerten, alten, dickköpfigen, ekligen! 3. Seine Klauen sind wie aus Stein gehauen, und es ist alles an ihm dürr und hart. 4. Als die Schwerter der Feinde ihm (den Blick) raubten und Staub der Pferdehufe bis zu seinem Kopf zu wirbeln schien, befreite ich ihn 5. mit Kriegern, die wie angewachsen im Sattel sitzen, so oft sie zu Hilfegeschrei herbeikommen.

174. Nur von alGumahij, der indessen sagt, das Lied werde auch einem Manne von Tanuch zugeschrieben. Und es sagte alBuraiq ferner:

1. Verhüte Gott, dass ich sterbe, so lange noch ein Trachten in meiner Brust ist wie ein Berg, 2. das von mir fern hält die Kühle des Tranks, wäre es auch ein Gemisch so süss wie Honig, 3. bis ich den Reiter (meiner Stute) Samut einer Rosseschar, (zahlreich) wie Kamele, auf den Fersen sehe. 4. Halt mich nicht

für einen Stubenhocker mit dicken, kurzen Beinen, der weint (in dem Gedanken), dass sein Kamel das Hinken kriegen könne; 5. ich bin ein Mann, der in Hudhail seine Helfer hat, unternehme im Krieg, was je unternommen ist.

175. Der Tag von Tzahr alHarra, nach alGumahij. Die Banu Sahila b. Kahil b. alHarith waren im Kriege mit den Sulaim in der heidnischen Zeit, bis sie den Islam annahmen; es wird berichtet, dass der Bote Gottes gesagt habe: o ihr Hudhailiten, ich möchte nicht nötig haben, euch ein letztes Wort zu sagen in Bezug auf die Sulaim, und o ihr Sulaimiten, ich möchte nicht nötig haben, euch ein letztes Wort zu sagen in Bezug auf die Hudhail. Nun hatten die Banu Sahila Blutrache an den Sulaim zu suchen und zogen also auf Fehde gegen sie. Da kam zu ihnen ein Mann von den Banu Kahil b. Amir b. Burd, namens alAglan b. Chulaida, und sagte: kommt, ich will euch zu den Sulaim führen; er wohnte nemlich in der Nähe derselben, die Banu Sahila aber wohnten am meisten nach Süden unter den Hudhail. Da zogen sie mit ihm aus, bis er sie zu einem Wasser auf dem Rücken der Harra brachte. Da fanden sie eine Niederlassung der Banu Hilal b. Qadam von Sulaim, etwa 30 oder 60 Familien stark; er ging zu ihnen und sagte: so weit von der Jagd, die an dem und dem Wasser — er nannte das Wasser wo er die Banu Sahila zurückgelassen hatte — zu finden ist? da gibt es Bergziegen und Esel und anderes Wild. Sie gingen nun mit ihm hin; als er aber in die Nähe des Wassers kam, sagte er: bleibt, bis ich euch das Wasser auskunde, dass nicht vielleicht einer seit ich fort bin dazu gekommen ist. Da ging er und sprach im Ragaz: „Einen richtigen Mann haben sie ausgesandt, gleich einem Pfeil, der im Dunkeln seinen Weg macht über die schwarzen Ottern. [Mein Kleid wurde blutgefärbt, da Quraim in der Enge war. Wie herrlich hat sich Ghafil gegürtet! Wartest du vielleicht das gebrechliche Alter ab für den Fehdezug?] Da habt ihr die Banu Hilâl b. Qadam, richtet ein Blutbad unter ihnen an und bindet sie mit Bast vom Chazambaume!“ Darauf rief der Rufer der Banu Sulaim und sprach: geht zum Wasser hinab, es ist niemand dort! Das thaten sie denn also, sie waren beinah 100 Mann stark. Da griffen hast du nicht gesehen die Banu Sahila sie von allen Seiten des Vadi an und töteten sie und zogen ihnen den Raub

ab und nahmen die beiden Âidh, Âidh und Muavvidh, ihre zwei Häuptlinge, gefangen und verkauften den einen in Mekka und töteten den anderen. Die Banu Sulaim aber sagten zu alAglan: du hast uns in den Hinterhalt deines Volkes gelockt, wir wollen trachten dich zu töten. — So nach alGumahij. Nach alAsmaij machten die Banu Sahila, geführt von Ghafil b. Sachr alQuramij, einen Fehdezug und erschlugen ein paar Tzafariten und banden die beiden Âidh, der eine kam zu den Banu Quraim, der andere zu den Banu Machzum. Die Banu Quraim töteten ihren Gefangenen und lösten ihn nicht; sie thaten das, obgleich zwischen ihnen und den Banu Sulaim ein Vertrag (der dem entgegenstand, qasâma) bestand und zwar auf den Rat alAglans, wodurch sich dieser den Zorn eines seiner Stammgenossen zuzog. Und es sprach alAglan b. Chulaida:

1. Ich sammelte eine Streifschar gegen die Sippe der beiden Âidh, wie der an tiefem Hasse Leidende die Heilmittel seines Inneren zu sammeln pflegt; 2. und die Quraim erfüllten ihr Mass, als ich ihnen sagte was sie zu thun hätten, aber in Bezug auf Âidh ging mein Geheiss in den Wind. 3. Wollt ihr mir nun danken, so dankt mir, und wollt ihr es nicht, so belästige ich euch nicht damit. 4. Wer mich aber tadelt, (der wisse), ich habe es nicht gethan und begangen von einer verdeckten, heimlichen Stelle aus. 5. Es ist dadurch ein Volk in Schande geraten, und ich habe Gesichter (eines anderen Volkes) dadurch helle gemacht, die von dem vergeblichen Warten und dem Bluthass ganz entstellt waren.

Der Bericht alGumahijs weist unmittelbar nach der Urguza eine Störung auf, vielleicht durch Einspielen des zweiten Berichtes, in welchen allein die eingeklammerten Ragazverse passen.

176. Der Tag von Sumj nach alGumahij. Die Banu Sahila überfielen die Banu Sulaim, in Ruhat und Sumj, und fanden sie in Sumj 50 Familien stark, und überfielen sie nachts und gaben die Niederlassung der Plünderung preis. Es waren aber einige Männer von den Sulaim ausgezogen, um in dem unteren Teil des Vadi in dem sie wohnten wilden Eseln aufzulauern. Die hörten einen verdächtigen Laut, und einer meinte, die Niederlassung scheine überfallen zu sein, dann aber sagten sie zu einander: es ist das Geräusch der Esel, wenn sie zum

Wasser gehen. Dadurch wurden sie irregeführt, bis sie kurz vor Tagesanbruch aufmerksam wurden. Inzwischen waren die Banu Sahila noch in der Nacht mit der Beute abgezogen, die Verfolger aber erreichten sie, unter ihnen ein Mann, namens Kulaib b. ʿAhma. Kulaib b. Ahma [der Häuptling der Sulaim, von den Banu Tzafar b. alHarith b. Buhtha, zog aus die Feinde zu verfolgen, die schon im ersten Teil der Nacht fertig geworden waren, und er holte sie ein und] sprach im Ragaz: „Ich bin Kulaib und habe meinen Schild bei mir, ein hochbetagter Mann und doch in kräftigster Jugend, ich haue auf den Kopf des sich stets neu aufdrängenden Helden, bis er sich vor mir in die Einsamkeit zurückzieht.“ Es lauerte ihm aber ein Mann auf und schoss ihn mit einem Pfeile und tötete ihn; da kehrten die Banu Sulaim, die bei ihm waren, zurück. Und in Bezug darauf sagte der Dichter der Banu Sahila, Abd b. Habib alQuramij:

Nach alAsmaʿij machten die Banu Sahila einen Überfall auf die Banu Habib von den Banu Tzafar und töteten die Bewohner einer Niederlassung und schleppten die Weiber fort und zogen ab. Kulaib b. ʿUhma holte sie ein, sprach die angeführten Ragazverse, und wurde von Abd b. Habib erschossen, worauf dieser sagte:

1. Melde doch unseren Südmännern, dass wir gestern die Männer der Banu Habib getötet haben. 2. Wir haben sie getötet um die Erschlagenen von As und um andere, jung und alt. 3. Die Hunde schlugen gegen uns an, dann wandten sie vor uns den Rücken (und liefen) mit blutiger Schwanzwurzel zwischen den Zelten. 4. Wir hinterliessen die Hyänen von Sumj, heulend, wenn sie nachts eine zur anderen kommen, wie alte Kamele heulen. 5. Es war als ob die Feinde, als die Mühle (des Krieges) sich über ihnen drehte, ruhten unter einer vom Süd getriebenen schimmernden Wolke, 6. unter einer geballten schimmernden Wolke, deren Blitz Spuren frisch vergossenen Blutes zu beleuchten scheint. 7. Es dauerte keine Stunde, da lag ihre Niederlassung hinter uns wie des Kamelhirten unbewohntes Weideland. 8. Hätte ich nicht die Beine gebraucht, Umm Amr, so wäre ich heuer in der bösen Lage ruinierter Leute. 9. Es trugen mich fort Füsse, die sicher auftreten nach dem Niederfallen, fest von Knöcheln; 10. und es war als ob die hinter mir aufspringenden Kiesel aufspringende Coloquinthen in

Liva Ghujub wären. 11. Und wahrlich kein schwärzlicher (Wildesel) mit vielen Bissnarben kann so wie ich am Morgen von alGauz entrinnen.

Die in eckige Klammern geschlossenen Worte der Einleitung passen nicht in den Bericht alGumahijs, wohl aber in den alAsmaʿijs. V. 6 beschreibt den rötlichen Schein der Wolken.

177. Und es sagte die Klagedichterin der Banu Habib um die Gefallenen ihres Volkes zu besingen:

1. O Auge, lass immer neu den Thränenquell fliessen und beweine die Männer der Banu Habib, 2. welche im regenlosen Gumada Nahrung spendeten und durch ihr Benehmen die zornigen Gesichter glätteten.

178. Der Tag von alMughammas nach alGumahij. Zwei Lihjaniten, von den mütterlichen Verwandten des Boten Gottes, Gunaidib und Abu lMuvarriq wohnten in Sarif und im Haram und entfernten sich nicht daraus. Darauf merkte Abu lMuvarriq, dass von den Banu Laith b. Bakr Feindseligkeit oder Verrat drohte, und er sagte zu seinem Bruder Gunaidib: geh mit uns fort aus der Mitte der Banu Bakr, denn bei Gott, die Leute scheinen mir Verrat gegen uns im Schilde zu führen. Gunaidib versetzte: bei Gott, es kann uns nichts böses geschehen, da wir im Haram sind, und ich gehe nicht aus dem Haram heraus. Da sagte der andere: aber ich, bei Gott, werde es schleunig verlassen und zu meinem Volke gehen. Das that er denn auch, während Gunaidib blieb, als Schützling der zu Laith gehörigen Banu Shigʿ b. Amir. Darauf fiel ein Regen in alMughammas, einige Meilen hinter dem Haram, und sie sprachen zu Gunaidib: geh mit uns dorthin, wo dieser Regen gefallen ist. Er sagte: ich scheue mich, bei Gott, das Haram zu verlassen, aus Furcht, plötzlich überfallen zu werden, da keiner von meinem Volke bei mir ist. Sie sagten: in unserer Gesellschaft fürchtest du dich? bei Gott, bei uns geschieht dir nichts böses, so lange einer von uns am Leben ist. Da zog er denn mit ihnen fort; als er aber nach alMughammas kam, fielen sie über ihn her und töteten ihn und eigneten sich sein Gut an. Als Abu lMuvarriq das erfuhr, sprach er:

1. O Verhängnis, warum hast du Gunaidib betrogen und ihn verlockt, bei einem Elenden, Schändlichen zu wohnen 2. und sich abzuwenden von Kalb und Kaʿb b. Amir, um bei einem

blutarmen Schlucker zu wohnen! 3. Bei deinem Leben, du warst nicht zu Gast bei den Leuten Ma'bads b. Sachr und nicht bei den Leuten Ibn Gu'shums, 4. sondern bei den Banu lSakran, den Söhnen einer Magd, die das was sie zum Steiss hinausgeworfen hat wieder in den Mund führt.

Kalb und Ka'b gehören zu Amir, Ma'bad zu Damra, Ibn Gu'shum zu Mudlig, alle zu Kinana. V. 4: der Hunger treibt sie zum Abscheulichsten (161, 7).

179. Nach alAsma'ij waren Abu lMuvarriq und sein Gefährte Weide suchend nach Sarif gezogen, darauf wuchs in ihrer Heimat Futter, und Abu lMuvarriq kehrte zurück, der andere aber blieb in Sarif. Da kamen zwei Bakriten von den Banu Ashga' zu ihm, die in alMughammas wohnten und sagten zu ihm: wozu bleibst du hier allein, komm mit uns zu unserer Niederlassung in alMughammas, wo es jetzt gute Weide gibt! Das that er denn, aber in alMughammas angelangt töteten sie ihn und nahmen sein Gut. Da sagte Abu lMuvarriq:

1. Ich fand die Gegend von alAd bis nach Sarif hin verhasst und widerwärtig und machte, dass ich fortkam, 2. und als ich über die Höhen von Ard ging, sahe ich die Wölfe auf ihrer Lauer. 3. Wenn die Banu Laith in Uqatz sich niederlassen, siehst du den Raben über ihren Häuptern. 4. Ihr habt einen Verrat begangen, der euren Vater in Schande gebracht und alMughammas und die Hügelchen verewigt hat. 5. Wäret ihr bei ihm in Hudhail zu Gast gewesen, so hätte er euch herausgegeben samt eurer unbeschnittenen Mutter.

Natürlich erzählt alAsma'ij hier den selben Fall, wie alGumahij in No. 178; Ashga' scheint Shig' zu sein. „Der Vogel ist über seinem Haupte" bedeutet: er wagt sich nicht zu rühren vor Beklemmung und Angst.

180. Hierauf Bezug nehmend sagte Hassan b. Thabit in einer Qaside, worin er einen vornehmen Bakriten am Tage von Uhud verspottete:

1. Schände Gott ein Volk, denen wir keinen einzigen von ihren Obersten gelassen haben ausser Nâqib! 2. O du Kinnlade eines kürzlich verstorbenen Esels, Naufal, wann warest du je erfolgreich, du Feind (Dieb) der Sattelpolster! 3. Wenn die 'Adal zu uns getrieben werden wie Böckchen verschiedener Besitzer, die über den Augen Zeichen haben, 6. saugend an der Bewicklung der Pfeile, aushäusigen Klippdächsen gleichend, wenn sie

zur Ebene herabkommen, 4. so leisten wir ihnen ein schmerzendes, verleidendes Hauen und fassen sie von allen Seiten mit dem Stechen, 7. wodurch der Tross der Menschen von uns abgehalten wird, wie durch eine durchdringende Feuerhitze. 5. Hätte nicht die harithische Frau die Fahne genommen, so würden sie jetzt auf den Märkten verkauft werden wie die Kamele. 8. Haben die Hoden des Tabichiten die Banu Shigʿ, die Schakalsgesichter, nicht von uns abgezogen? 9. Es ist als wären die Hoden ihrer Schützlinge in jedem Sommer Hasenköpfe an den Händen ihrer Jungfrauen. 10. Doch bei Gott, hätte nicht ein anderer als ich die Rachepflicht (für den Aufgefressenen) und stünde es nicht den Verwandten zu, nachdrücklich zu reden, 11. so würde ich ihnen den Ring der Taube umgehängt haben, als sie ankamen mit einer dichten Schar (?), welche die Wasser der Hohlwege staute.

Mit v. 3. 4 gehört v. 7 eng zusammen, und zu diesen Versen ist weiter v. 6 zu stellen, da darin von Bergbewohnern die Rede ist, die in der Ebene sich nicht zu Hause fühlen, was nur auf die ʿAdal, aber nicht auf die Kinana passt. Dagegen ist in v. 5 wieder von Kinana die Rede, sowie in v. 8sqq. Naufal ist der Sohn Muʿavija's 161, 3 BH. 805, 4. 14. Die Hasenköpfe scheinen als Schmuck am Arme getragen zu werden, sind also wohl metaphorische Hasenköpfe, z. B. Früchte oder Muscheln; der Sommer ist die Zeit, wo am Wasser der Kinana hospitiert zu werden pflegt. Der Ring der Ringeltaube sitzt ein für alle mal fest, darum wird er häufig als Metapher gebraucht für unauslöschliche Schmach, die man einem anhängt. Ob zabbâ v. 11 dichte Schar bedeuten kann, ist fraglich; es scheint keine andere Bedeutung zu passen.

181. Und Abbas b. Mirdas, dessen mütterliche Verwandte die Banu Lihjan waren, sagte:

1. Trau ferner nicht in alAd und alChilf irgend welchen Menschen, die unter Matten wohnen.

V. 2 und 3 sind nicht zu verstehen. Gallala v. 3 scheint = agalla = ʿalafa Yak. 119² BH. 573, 10; dann müsste man es auch in v. 2 so auffassen, was freilich deshalb schwierig ist, weil das Suffix dort acc. rei sein müsste, während es in v. 3 acc. personae ist. Der Hauptgrund, woran die Erklärung von v. 2. 3 scheitert, ist unsere Unbekanntschaft mit dem durch das Pronomen in v. 1—3 bedeuteten Femininum. Abbas b. Mirdas von Sulaim ist bekannt.

182. Ihm entgegnete einer von den Banu Lihjan:

1. Vergelte Gott dem Abbas, so fern er auch wohnt, einen Mangel an Familiensinn, der wie Feuerbrand auf die Stämme wirkt! 2. Bei Gott, hiesse es nicht: er ist sein Schwestersohn,

so würde ich ihn blossgestellt haben, ich treffe die Blösse! 3. Preis für Abu Dabb sei mein Erbgut, wir trauen auf ihn, mag er geheim oder offen handeln, 4. dafür, dass er mit dem Schwert Malik den Bauch durchbohrt hat. Um das was er beschert hatte, tränkten sie ihm seine Sünden ein.

Mannà v. 4 mit zuteilen zu übersetzen ist weniger gewagt, als mit dem Paris. minnâ zu lesen.

183. Abu Ra'âs alSahilij kam am Tage der Eroberung von Mekka, um den Kuraisch und den Banu Bakr beizustehen und Beute zu gewinnen; er hatte seiner Frau einen Knecht und Geschmeide versprochen von der Beute (die er zu gewinnen hoffte) von den Gefärten Muhammeds, welche in alSuvaida, alHandama und alHibs standen. Statt dessen aber warfen diese die Götzendiener zurück, und er kam flüchtig zu den Seinen. Da tadelte ihn seine Frau und schalt ihn und sagte: möge dein Gesicht entstellt werden, hast du deine Leute in stich gelassen? Er aber verantwortete sich gegen sie und sprach:

Hättest du uns gesehen in alHandama, als Safvan floh und Ikrima, während Abu Jazid da stand wie eine Mutter die ihr Kind verloren hat, und als die Muslime mit den Schwertern auf uns los gingen, darein hauend, dass man nichts hörte als den wüsten Lärm, (mit Schwertern) die lauter Arme und Beine abhieben, zornschnaubend hinter uns her und wiehernd: so würdest du nicht den leisesten Tadel ausgesprochen haben.

V. 5—7 haben neben einander nicht Platz, einer genügt. Vgl. BH. 818, Abu Jazid ist Suhail b. Amr.

184. Der Tag von Dhu Hamat nach alGumahij. Eine Schar von den Banu Quraim (b. Sahila) zog auf Fehde gegen die Fahm, bis sie morgens zu einem Wasser Dhu Hamat, am Eingange von alLith, kamen. Und eine Schar von den Fahm, den Banu Adij, der Sippe Taabbata's, angehörig, zog auf Fehde gegen die Banu Sahila, bis sie in Sicht von Dhu Hamat kamen. Da trafen sie auf die Banu Quraim, die töteten sie und liessen nur einen übrig, einen von den Banu Hilal b. Alqama, welcher nackt entkam. In Bezug hierauf sagte Salma b. alMuq'ad alQuramij:

1. Entkommen ist uns Alqama's Sohn mit genauer Not — denn schon fuchtelte die (packende) Hand ihm am Nacken und

Haar — 2. in atemlosen Laufe, nachdem er den Mantel hinter sich geworfen hatte und das Schwert aus dem Gehenke gefallen war. 3. Und bei Gott, hätten wir nicht die umzubringen gehabt die hinter ihm waren, so würde jetzt eine Mutter von zwei Jungen über ihm sein und fressen, 4. eine Hyänenmutter würde bei ihm sein, die, wenn sie sich gesättigt hat, einem gespannten Zelttuch gleicht. 5. Wir fassten sie von links und rechts mit einem flüchtigen Überfall, und sie stürzten zusammen wie ein aufgespanntes Zelt — 6. mit Stossen und Hauen und Würgen, als ob eine Hagelwolke sie einhüllte zwischen den Hamâtbäumen. 7. Amr machte sich an sie (an die metaphorische Wolke, an uns), ich aber machte ihm den Hals hängen mit einem durchdringenden Schlage, von dem Blut spritzte und floss.

185. Von Abu Amr und Abu Abdallah und alGumahij. Und Salma b. alMuq'ad sagte zum Spott auf die Banu Atira:

1. Wäre nicht die Furcht Gottes, so hätte ich, als ihr furzend einzoget zwischen alKuhail und Gahvar, 2. auf euch losgelassen lauter kühne, edele Männer, auf die Verlass ist, so oft es scharf hergeht. 3. Möge euch die Sammlung an der Grenze von uns abhalten; ihr seid ein Völkchen, das sehr begierig ist, sich an der Grenze zu sammeln.

Ihr sammelt euch so oft gegen uns an der Grenze und wagt dann doch nicht uns anzugreifen; die Vorbereitung zur Fehde hält euch ab von der Fehde.

186. Von Abu Amr und Abdallah und alGumahij. Und es sprach Salma ferner, als ihn ein Hudhailit, namens Fudaila b. Sufjan bedrohte, dessen Bruder Fadâla von den Banu Qird getötet war:

1. Auf, verfolge die Mörder Fadâla's, aber mich lass zufrieden, denn mir zu nahen steht nicht frei: 2. das wirst du erfahren, Fudaila, du Katze mit gebundenen Pfoten! 3. Du tötest mich nicht, wenn du es auch vorhast, und deine Lausemutter hilft dir nicht. 4. . . . Und er sagte zu ihm freundschaftlich die Wahrheit, dass er bei mir seinen Mann finde und dass meine Pfeile noch nicht zerbrochen seien.

V. 2: er möchte gern kratzen, kann aber nicht.

187. Nach den selben sagte Salma ferner:

1. Wenn die gemeinen Menschen in übler Lebenslage fest-

gebannt sind, so mache ich mich in einer solchen an einen Ausgewachsenen der Männer, 2. und mein Volk hat dann nicht Lust, mir in Muncharaq alHagla ohne Pfeile zu begegnen. 3. Und manchmal treibe ich die Kamele fort an den Enden des Thales Dahud und manchmal in der Höhe und in der Tiefe des Thales.

188. Nach den selben sagte Salma ferner:

1. Ich brach in die Ziegenherde des Chiʿthimiten (von Azd) ein ohne Zagen und hielt ihn fern mit glatten Pfeilen 2. und sprach: bleib weg von ihnen, Qarij, ich will sie herabführen in die mittelste Kraft der Sahila.

189. Der Tag von Halja, nach alGumahij. Sieben Sahiliten wollten eine Abteilung der Azd in Halja, welche Thâbir heisst, überfallen, wurden indessen von den Thabir niedergemacht, und nur einer entrann, einer der Söhne Milâs. Als die Nachricht zu den in Nachla sich aufhaltenden Banu Sahila kam, zürnte Salma b. alMuqʿad und schwur, es solle weder Wasser noch Öl sein Haupt berühren, bis er für die Erschlagenen (eine entsprechende Anzahl) getötet habe. Er sagte: Männer von den Söhnen Zubaids, die nun begraben liegen in den Bergen von Umul, möge weder Tau noch Regen auf Umul fallen! Er machte also mit den Banu Sahila einen Fehdezug gegen die Thabir, traf und überfiel sie in Halja, und ihre Niederlassung wurde dem Mord und der Plünderung preisgegeben. In Bezug darauf sagte er:

1. Wir brachen auf von den Sitzen in Nachla und dann passierten wir von Huthun das blanke Alamlam, 2. suchten nur (Rache) mit lauter harten indischen Schwertern, welche die stärksten Glieder abschlagen, wenn sie sie treffen. 3. Als wir erkannten, es seien die Leute an denen wir Rache zu nehmen hatten, sprachen wir: bei Shams, wir wollen sie blutig färben! 4. Wir schossen und stachen auf sie, was auch daraus werden mochte, indem wir den Ruf: o Rijâh und o Tauam! unter ihnen erschallen liessen. 5. Und die beiden Aqram und Amir, ja Amir, waren wie die Löwen von Hadha, welche die Beute unter sich zu kriegen suchen. 6. Wehe dem Sâida b. Zaid, da er lief im Thal, als der Staub aufstieg und durchdrang; 7. als er nach einer Weile sie aufgeregt sah, gab er den Vordersten der Feinde ein Zeichen und lief davon.

In v. 6 kommt ein Misklang nach, indem die Räuber, wie sie sich über der Beute lustig machen, von den Beraubten überfallen zu sein scheinen. Zu Milâs 125, 1. Zubaid b. Haritha b. Machzum b. Sahila.

190. Von alGumahij. Und es sagte bei diesem Anlass ein Mann von Thabir, namens alHashr, dem zwei Söhne im Treffen getötet waren:

1. O Wunder über euch, Tamim, da eure Wohnung doch fern ist in der Gegend von Nachla und alManaqib! 2. Ihr habt bei dem Überfall weder Mühe noch Entfernung und weiten Weg gescheut, möget ihr dafür von uns volle Strafvergeltung empfangen! 3. Amr hat mich angegriffen, mit einer Schar von Männern, trotz seines Alters und seiner grauen Locken, 5. am Morgen als ich sagte: sei billig gegen Gundub, Gunaidib, wir sind auch gegen manchen Stamm billig gewesen, Preis sei dir mein Genosse! 4. Hudhail sagt: ein Fehdezug steht nicht in Amrs Kräften; ja doch, viele Fehdezüge und dazwischen wiederholte Überfälle.

191. Und Amr b. Gamra, einer der Banu Quraim, sagte dazu:

1. Meldet unserem Volk, den Banu Sahila, dass wir in Halja das Gepäck abgeworfen haben 2. . . . als wir nicht auf den Langsamen warteten, sondern am Seile des schlanken (Rosses) dahin flog, was hinflog.

1. Halja wird als Ziel der Reise und der Fehde bezeichnet. 2. Die Gefangenen werden an die Pferde gebunden.

192. Amr b. Qais alMachzumij, einer der Banu Shamch — das ist das Geschlecht des Abdallah b. Masʿud — welche damals Eidgenossen der Banu Quraim waren, hatte eine milchende Kamelstute alGanub, welche in einem Zweigthal von Miha, namens alʿAusa, frei weidete. Nun waren Sâida b. Amr, von den Banu Quraim, und sein Bruder mit ihren Kamelen auf die Weide gezogen, und als sie in der Dunkelheit heim trieben, hörten sie ein Geräusch in einer dichten Idâhpartie neben sich. Da sie dachten, es sei ein Mann der böse Absichten auf sie habe, so schoss Sâida mit einem Pfeile nach der Stelle, woher er das Geräusch gehört hatte. Alsbald hörte er das Brüllen eines Kameles, und siehe da, es war die Stute des Amr b. Qais. Da reute es ihn und that ihm leid, Amr aber zürnte und sprach:

1. Sâida b. Amr hat sie in der Nacht von alʿAusa absicht-

lich getroffen mit einem Pfeile der Nacht! 2. Du hast nicht einen Blutfeind mit ihr getötet, du hast sie getötet eurem Schutzfreunde, einem zuverlässigen und beistandleistenden Manne. 3. . . . weil ich, so oft der Name Quraim erwähnt wird, die Nacht verbringe als würde ich mit Kohlen gebrannt.

193. Und Sâida erwiderte ihm nach alGumahij und sagte:

1. Sind wir nicht bereit, Umm Gaʿr zu ersetzen mit Schafen jung und alt? 2. Mögest du nicht eher aufhören, deinem Schwerte Aufgaben zu stellen, bis du so ein Dutzend neue Frauen geheiratet hast.

Umm Gaʿr ist die Kunja der Kamelin Ganub; alMausul Eigenname von Amr's Schwert. Pläne machen ist das Gegenteil von entschlossenem Thun.

194. Darauf gingen die Spottgedichte hin und her, bis dass ganz Quraim hineingezogen wurde. Da wurden die Quraim böse und schickten die Banu Shamch wieder zu Machzum zurück. Und dazu sagte Salma b. Muqʿad:

1. Nimm eine Botschaft mit an die Zubaid: fasset die übelberatenen Shamch! 2. Sie kamen und baten um eidgenössischen Schutz, wir erfanden sie aber als schlimme Schutzfreunde.

195. So kehrten die Banu Shamch zu ihrem Volke zurück. Als nun Amr b. Qais abgemagerte Kamele an Sajjalabäumen im Hochland bei alRaha sich weiden liess, fanden ihn einige von den Banu Zulaifa, die eine Blutforderung an die Shamch hatten, und töteten ihn und kehrten zurück, indem sie im Ragaz sprachen:

Melde Nasrs Vater und melde Nasr, ich meine Abu lTammah, ein queres Wort: wir haben Amr zur Rache für unseren Bruder getötet, wir wollen für ihn ein Schaf- oder Bocklamm zur Sühne geben, oder das Volk eine rauhe Strasse gehen lassen.

Zu Zulaifa s. No. 25 Einl., zu Zubaid No. 189 Einl.

196. Der Tag von alNijât oder alAtrâf, nach alGumahij. Die Banu Muâvija b. Tamim, unter ihnen Ghasil b. Ghuzajja, zogen aus wider die Fahm. Sie schlugen die Nagdstrasse ein; als sie zum (Gebirge) alSarat kamen, begegnete ihnen ein Hudhailit und nachdem er erfahren, dass sie die Fahm in alLith überfallen wollten, sagte er: ich will euch zu der verstecktesten Niederlassung der Fahm führen, die Banu Chauf sind hier dicht bei in Nijât. Da gingen sie über alKuda herab und überfielen die

Banu Chauf nachts inmitten von alAtrâf. Darauf schlugen sie sich am Ende der Nacht seitwärts, es sagte aber ein Mann von ihnen: Leute, kehrt den Weg zurück, auf dem ihr gekommen seid. Da zogen sie fort und gingen in einer Schlucht des Rückens von alFurʿ, namens Darâdir, bis sie am Ende von Karath auftauchten, dann weiter im Samurathal, bis sie zu einem Dorfe der Quraim in alSarv kamen; ihre Schwerter waren von dem Blute festgeklebt in den Scheiden. Sie fanden dort das Zelt des Ijâs b. alMuqʿad, der sagte, als er sie ausgefragt hatte: ich sehe euch hier ruhig sitzen, nachdem ihr die Banu Chauf überfallen habt? Er liess ihnen sodann Frühstück bringen und sagte: macht dass ihr fortkommt! Er selbst ging mit und trieb sie, bis er sie in die Tiefe der Männerstrasse hinter Numar herabgebracht hatte; dann schlug er sich seitwärts um umzukehren. Da begegnete er den verfolgenden Fahmiten, die ihn fragten, ob er die Feinde gesehen habe. Er sagte: ich bin heute früh auf dem Pass von Arar Leuten begegnet, sie werden jetzt in Urana oder in Naʿman sein. Dadurch liessen sie sich von ihnen abbringen. Und Ghasil b. Ghuzajja alGurabij sagte in Bezug auf diesen Tag:

1. Hat uns von Umajja nicht eine Erscheinung überrascht in alFarʿ, als schon die Sorgenfreien schliefen? 2. Sie ging nachts von alFart oder von Nachlatân, und das Thal von Naʿman und Nugud hielt sie nicht fest. 3. Und ich sprach: kehr um und sag, die Leute seien nach dem Tiefland aufgebrochen, eine Fehdeschar ist ja schnell auf und davon, 4. und bleib nicht hier, trotz bietend den Mühen des Fehdezugs, für deinesgleichen passt nur Eingezogenheit und Schüchternheit. 5. Der Führer des Volks hatte vor ihnen bei Gott geschworen, es laut als Wahrheit aussprechend und sich verschwörend: 6. ich will nicht umkehren, bis ihr eilt oder eilen gemacht werdet, oder nach alLith hinabgeht, es sei denn dass uns ein Hindernis in den Weg kommt. 7. Da stiegen wir hinunter, die Berge von alSufr seitwärts zur Linken, und die von Gadad zur Rechten. 8. Und (beim Überfall) der Banu Chauf war ich zugegen, als ein Hagelwetter von uns, unter Staubwirbel, sie von allen Seiten umfasste, 9. als die Schwerter in unseren Händen mit dem ersten Durste tranken, sich sättigend an ihrem Blut und wieder von frischen anfangend.

Die Einleitung passt höchstens auf v. 8. 9.

197. Die Nacht von Alamlam, nach Abu Amr und alGumahij. Die Banu Quraim hatten einen Überfall auf die Fahm vor, sie hatten einen Schwestersohn von Fihr Quraish bei sich, dessen Mutter Umama bint alMuq'ad hiess. Er pflegte sie zu besuchen und sich lange Zeit bei seiner Base aufzuhalten. Als er sie von dem Zuge gegen die Fahm reden hörte, sagte er: ich will mit, lieben Ohme! Sie sagten: thu das nicht, Neffe, wir fürchten, dass dir etwas zustösst; wir sind Bewohner des Gebirges und kennen den Gebirgskampf auf's beste, du aber bleib; wenn wir Beute machen, sollst du einen vollen Anteil haben oder einen doppelten. Er sagte: das wäre eine Schande, nein ich will mit! Da nahmen sie ihn mit und zogen aus; als sie nach Alamlam hineinkamen und es ihnen in einem engen Thale ganz finster wurde, kamen ihnen fahmitische Streifzügler, von den Banu Adij, entgegen, kriegserfahrene Leute, darunter Taabbata; und sie schossen sich in der Nacht mit Pfeilen. Der Fihrit machte sich kampfbereit und zog sein Schwert, konnte aber keinen sehen, die Leute schossen nur, schweigend. Da er nun fürchtete getötet zu werden, band er seinen Überwurf fest über sein Unterkleid, darauf lief er nach Alamlam zu und an Idam vorbei bis zum Pass von alNaqva. Da sah er einen Zweig, den der Wind bewegte, hielt ihn für einen Mann, und bog ab. Die Leute aber, nachdem sie sich lange beschossen hatten, konnten nichts von ihm sehen und spüren, und so beschämt, als wären die meisten von ihnen gefallen, kamen sie heim zu seiner Base. Die sagte: habt ihr eurer Schwester Sohn umkommen lassen? bei Gott, das wird eine Schande der Araber sein! und sie schickte sich an ihn zu beweinen. Während nun der Fihrit daheim bei den Seinen war, traf ihn ein Hudhailit und sagte zu ihm: ich sehe dich hier wohlauf, und deine Base weint sich über dich die Augen aus, im Glauben, du seiest in der Nacht von Alamlam getötet? In Bezug darauf sagte der Fihrit:

1. Melde Umama — der Unglücksfälle gibt es zwar viele, o Umm Valid, doch bin ich nicht getötet: 2. als ich sah, wie die Banu Adij kampflustig waren und ihr Benehmen überschäumte wie der Kessel, 3. und ihre Pfeile, nachdem es finster geworden, an unseren Kieseln ein Feuer schlugen, an dem man sich hätte wärmen können, 4. hob ich mein Gewand auf, Umm

Valid, und liess die Langsamen von ihnen dahinten, indem ich vorwärts schoss wie ein Habicht; 5. und ich scheute vor einem Zweige, den der Ost bewegte, auf dem granitfelsigen Pass von alNaqvâ. 6. Und ich sagte, als ich bei den Meinigen angelangt war: beinah wäre das Unheil der Banu Adij nicht abgewandt.

198. Abu Gundab b. Murra, den man den Unheilvollen nannte, lag schwer krank. Er hatte einen Schützling aus Chuzâa, namens Hatim b. Hagir b. Abdmanaf b. Datir; über den fielen, während seiner Krankheit, die Banu Lihjan her und töteten ihn und trieben sein Vieh fort und töteten auch seine Frau. [Abu Gundab hatte seine Verwandten angesprochen, und diese hatten für ihn Schafe zusammengebracht.] Als er nun von seiner Krankheit genesen war, ging er von Hause fort nach Mekka. Dann kam er zu Fuss angegangen und berührte den Eckstein, wobei er den Hinteren entblösst hatte: da merkten die Leute, dass er Schlimmes vorhatte. Dann rief er laut und sprach: „ich bin ein Mann, ich weine über meine beiden Schützlinge, ich weine über den Mann und die Frau von Ka'b, und wäre ich umgekommen, so weinten sie um mich, sie waren an stelle des Rocks für meine Hüfte.“ Als er nun den Umlauf beendet hatte und in Mekka fertig war, zog er aus mit losen Leuten von Bakr und Chuzâa und machte mit ihnen Einfälle gegen die Banu Lihjan und tötete manche und führte Weiber und Kinder gefangen. In Bezug darauf sagte der Chuzâit Suvaid, der zu den losen Leuten gehörte, nach alAsma'ij und Abu Amr:

1. Der Heerführer rief Hazn besonders auf und Amr: der machte Anstalt sich zu erheben, erhob sich aber nicht. 2. Hat dich Zaghaftigkeit befallen, als du aufgerufen wurdest, da doch der Edle, auch wenn es ihm zuwider ist, zum Angriff sich anschickt? 3. Du bist mit genauer Not entronnen, ich freilich dachte, du würdest (deine Kinder) zu Waisen und (dein Weib) zur Witwe machen. 4. Ich will euch nicht verspotten, aber das sage ich: es hat euch schmerzliches Geschick betroffen.

No. 198 = No. 32. Abu Gundab gehört zu Qird b. Muavija; da er mit Hudhailiten nicht gegen Hudhailiten kämpfen kann, so wirbt er fremdes Gesindel, lose (d. h. ausser dem Stammverband stehende) Leute, Jud. 9, 4. Der in eckige Klammern geschlossene Satz der Einleitung gehört nicht in diesen Zusammenhang; es ist ein aus 35, 7 entnommener Zug, welcher erkennen lässt, wie musivisch oft diese Geschichten aus verschiedenen Liedern zusammenge-

flickt sind. Das Entblössen des Schenkels hat nichts mit altheidnischen Bräuchen beim Tavaf zu thun, da es ja den Leuten als etwas Besonderes auffällt; es ist nichts Absichtliches, sondern etwas Unwillkürliches und ein Zeichen, wie ganz der Betreffende in seine Pläne versunken ist, so dass er alle Rücksicht auf Ehre und Anstand fahren lässt. Vgl. Agh. IV 142, 15.

199. Nach Abu Amr sagte Suvaid darüber ferner:

1. Die Feinde wissen recht wohl: hätten wir Malik getroffen, so hätten seine Weiber den Sommer unlustig (bei Sklavenarbeit) zugebracht. 2. Du flohest, als du unsere Vorstürmer sahest und vergassest deine Thaten zu Ghazal? 3. O Abu Chusaila, nun wird dich nichts mehr zu Tode bringen als Grauheit des Schädels.

200. Der Tag von Ghazal. Darauf zogen die Banu Lihjan aus und überfielen die Chuzâa und die Bakr und gelangten zu ihrer Rache und machten viele nieder. In Bezug darauf sagte Amr b. Humail alLihjanij:

1. Wir haben dem zusammengelaufenen Haufen für den Tag von al'Arg einen ähnlichen Tag vergolten am Morgen vom Ghazal, 2. und ein Morden für unsere Ermordeten, und wir haben fette Kamele heimgebracht und für unsere Weiber ihre fortgetrieben: 3. die sind nun Genossinnen der Knechte, und schleppen sich vereinsamt in Eisen und Kette. 4. So waren wir immer: wenn des Krieges Zahn sich krumm verbiss, so machten wir ihn mit dem schönknaufigen Schwerte wieder grade. [5. Ihre Söhne, die sie klein auferzogen hat, setzen wir in stand, und wir treffen den Kopf des Hochmütigen, Eingebildeten.] 6. Weiss der Bock von Chuzâa nicht, dass wir Abu Amr und die Leute von Gandal gerächt haben? 7. Wir haben für unsere Erschlagenen ganz Chuzâa und Bakr niedergemacht, über beide triumphieren wir. 8. Wir überfallen die Bewohner von alArak und ein ander mal Häuser in der Gegend von Magdal.

No. 199 und 200 müssten umgestellt werden, da in 199, 2 auf das Ereignis von No. 200 Bezug genommen wird.

201. Da antwortete ihm Suvaid und sagte, nach alAsma'ij und Abu Amr:

1. Bringt doch den Geschlechtern von Lihjan eine Nachricht — wenn ich meinen Gegner toll machen wollte, so wurde er es noch immer: 2. ihr wundert euch, dass der Krieg auch euch an die Reihe (des Sieges) hat kommen lassen? welches weibliche Wesen, das trägt, bringt nicht wechselsweise (Knaben

und Mädchen)? 3. und du vergisst die, die wir davon geschleppt haben und die du (in Sklaverei) gelassen hast bei Chalaf, wo sie in allerlei Fussfesseln laufen, 4. ... (und die gefangenen vornehmen Frauen), die sonst auf die Schleppen ihrer Kleider traten und ein üppiges Leben führten, einhergingen in der Niederlassung in lauter bis auf die Schuhe reichenden Gewändern.

Chalaf b. Asʿad b. Amir war der Grossvater von Talha alTalahat, BAthir IV S. 83sq.

202. Amr b. Gunada, der Chuzâit, hatte eine scharfe Zunge und machte Spottverse auf die Leute; er hörte von einem ähnlichen Manne unter den Lihjaniten sagen, der hiess Amr b. Humail. Während der letztere nun auf dem Markte von Mina war, fühlte er auf einmal, wie ihm ein Mann an die Schulter fasste und ihn fragte, wer er sei. Er antwortete: ich bin ein Mann von Lihjan, ich bin Amr b. Humail. Da sagte jener: sei mir willkommen, ich habe schon von dir gehört, und ich möchte dir gern diesen neuen Überwurf schenken. Damit wollte er aber nur Anlass zu einem Spottliede auf ihn gewinnen. Der andere versetzte: du bist sehr gütig, Gott vergelte es dir, ich hatte schon die Absicht mir einen Überwurf zu kaufen. Dann nahm er das Zeug, legte es auf seine Schulter und kehrte damit heim. Als ihn die Seinigen sahen, fragten sie: was ist das für ein Gewand, o Amr b. Humail? Er antwortete, das Gewand hat mir ein wackerer Mann geschenkt, mit dem ich zusammengetroffen bin. „Wie heisst er?“ Er nannte sich Amr b. Gunada. „Da bist du hineingefallen, das ist einer der schmähsüchtigsten und habgierigsten Menschen.“ Was soll ich denn thun? „Leg das Gewand zusammen und heb es auf, bis er gewiss ist, du habest es vertragen, dann mach deine Ohren auf, denn, bei Gott, du wirst Kränkung von ihm zu hören bekommen.“ Das that Amr b. Humail denn auch. Als er nun einst ruhig da sass, hörte er plötzlich, wie ein Mann ein Spottlied auf ihn sang. Da machte er sich mit dem Zeuge auf und ging damit zu dem Gebiet der Niederlassung, wo Amr b. Gunada wohnte, und band es dort zwischen zwei Bäumen fest, so dass der Wind es hin und her schlug. Da sahen sie am anderen Morgen das Gewand hängen und sagten zu Ibn Gunada: das ist das Kleid, das du dem Ibn Humail geschenkt hast; bei Gott, jetzt wird er uns und dich

mit Spottliedern durchhecheln; es ist nicht auf seine Haut gekommen, seit er es genommen hat. Da sagte Ibn Gunada:

1. Bei Gott, einem Jungen, der Lihjan (zu Hilfe) ruft, schenke ich nie wieder ein Kleid, so lange ich lebe. 2. Sie sagten: unser bester Mann ist Amr; und nachdem ich ihrem besten Mann ein Kleid geschenkt habe, werde ich verhöhnt. 3. Ich habe mein Kleid, als ich es verschenkte, verschwendet an blasenwerfende Rahmtöpfe im Higaz, 4. deren Häuptling immer gleich das Schwert zieht, wenn gesagt wird: die Sonne hat auf den Milchschlauch geschienen.

Vgl. BH. 535, 7 und zu v. 3. 4 etwa 22, 5. 6. Sie sollen als sehr materiell, so gut sie es verstehen, beschrieben werden; Milchtopf ist analog unserem Bierfass, auf einen Trinker angewandt. V. 4: sauer mag der Häuptling die Milch nicht.

203. Ihm erwiderte Amr b. Humail, nach Abu Amr und alAsma'ij:

1. Wer bringt dem Ka'biten von mir eine Botschaft, deren Quelle nach meinem Bedünken zuverlässig ist: 2. dich hat es noch gar nicht nach Gebühr betroffen, dass du Leute verspottest, die selber stille schweigen. 3. Nie, bei Gott, werde ich Amrs Kleid tragen, möge auch meiner Kleider wenig sein und müsste ich auch nackt gehen! 4. Du hast ein Kleid verschenkt trotz eigener Armut und Niedrigkeit, während du sonst für deine Lumpen das Leben lässest. 5. Wisse, dass der schlimmste, der gemeinste Mann ein geiziger Chuzâit ist. 6. Wenn er die saure Milch getrunken hat, sagt er: binde deinen Schlauch zu, ich bin satt. 7. Er hat dicke Hoden, übernachtet selber als Gast, ohne dass bei ihm ein Gast Unterkommen findet; 8. seine Frau ist hässlich, ohne Armband an der Wrist, unruhig, von gellender Stimme; 9. wird sie angesprochen um etwas, was sie im Hause hat, so sagt sie: hol dir selber Früchte vom Hadalbusch, ich bin nicht mit Früchten versehen. 10. Du wirfst uns den Rahm vor und was wir (an Milchvieh) erworben haben, dieser Vorwurf ist leicht für uns. 11. Unsere Häuser sind stolz und hoch, und dein Haus gewährt nicht Schatten noch Unterkunft; 12. und wir gehen dir vor an Macht und Ansehen, wenn in Machlafa die Zelte aufgeschlagen werden. 13. Chuzaima ist unser Ohm und Hudhail mein Vater, und beide reichen heran zu Ehren, zu denen ich in Beziehung stehe, 14. und beide wehren dir die Be-

ziehung zu ihnen, denn du bist ein Knecht; und ich finde überall Abwehr, wenn ich angegriffen werde. 15. Ich werde verteidigt durch Helfer, die wie ein Strom sich erheben, und durch unsere unerschütterlich feste Macht. 16. Ihr Böcke, deren bester ein nordländischer Bock, der in der Niederung der Weide meckert! 17. Du darfst billig sagen, denn es ist die Wahrheit: ich suchte mich brandmarken zu lassen, und nun bin ich gebrandmarkt.

Ibn Gunada wirft den Lihjaniten vor, sie tränken süssen Rahm in Übermass, Ibn Humail umgekehrt den Ka'biten, sie tränken bloss saure Milch, ohne auch nur hinterher, wie es Sitte war, etwas süsse dazu zu giessen (v. 6). Machlafa v. 12 ist Mina. Das Ich in v. 13 ist nicht der Dichter, sondern sein Stamm.

204. 205 = 168. 169.

206. Murra b. 'Abdallah alLihjanij sagte, nach alAsma'ij und Abu Amr:

1. Wir haben Abu Hajjan mit ein paar anderen feisten Leuten liegen lassen in alMilâh und Dhu Suhaim, 2. wir haben liegen lassen jedwede Tonne mit grossem Rumpfe und aufgeblähtem Bauchfell. 3. Seine Kleider sehen aus wie junge Geier, deren Kröpfe und Mägen Schläuchen gleichen.

Was der Vergleich in v. 3 besagt, ist unklar.

207. Lied des Ijas b. Gundab, nach alAsma'ij und Abu Amr. Ibn Nagda alFahmij hatte gesagt: „Ich will nicht aufhören, immerdar Unheil zu stiften, bis das Unheil die Niederlassung Sajjars von allen Seiten fasst; wenn die Niederlassung Sajjars vogelfrei gemacht ist, dann ist der Hass zu Ende und die Versöhnung nahe gekommen.“ Darauf antwortete ihm Ijas b. Gundab von den Banu 'Amr b. alHarith:

1. Wüsste ich doch, ihr Leute, ob Tollheit in Ibn Nagda steckt oder gierige Leidenschaft! 2. Er denkt nach seinem Wunsch uns als Feige zu treffen, doch der Tag, wo wir zusammenstossen, ist verzweifelte Bitternis. 3. Hofft nur, so lange wir nicht dabei sind, bis ihr uns zu sehen kriegt etwa um die Zeit, wenn die Taube im Sommer Ruhe hält. 4. Du singst in der Gegend des Ghudarberges Weibern vor und machst dich durch deinen Vortrag gleichsam zu ihrem Püppchen, 5. hässlichen, gelbzahnigen alten Weibern, welche Früchte des Chazambaumes stossen, wenn sie bei dir sitzen.

Der Verf. des Tag alArus sagt unter tha'ata, er könne Ijas b. Gundab im Divan der Hudhail nicht auffinden; das kommt wohl von der selben Ursache, wegen deren Jaqut (III 804, 21) unser Lied dem Ibn Nagda zuschreibt. Die Arabfrüchte (die nach dem Scholion zu Rosenkranzkugeln verwandt werden) werden nach dem Tag alArus von den Affen und in der Hungersnot auch von den Menschen gegessen.

208. Chalid b. Zuhair, der Vetter des Abu Dhuaib, sagte, nach alAsma'ij und Abu Amr:

1. Wahrhaftig, ihr Banu Hind, euer Gekau hat es fein gemacht, und ihr habt euch angestrengt zu einem Unternehmen, das mir wunderlich vorkommt. 2. Das ist das Werk des Sachr, er wird nicht aufhören, bis ihr in Azil anlangt. 3. Sachte, sachte, trinkt aus (dem Brunnen) Bashaa, wenn die Zicklein abends mit leerem Euter heimkommen. 4. Meine That hat mir nicht das mindeste bei Musafi' genützt, dass er (mich wenigstens) priese, wenn er ausser Stande war mir zu vergelten. 5. O wäre doch heuer keine Scheidewand zwischen uns, ich würde ihn mir näher stellen als jeden anderen Verwandten. 6. Am Tage von Uvair, da du wie ein versprengtes Wild warest, das von den Hunden gehetzt wird, 7. habe ich für dich stand gehalten mit einem gelben, biegsamen (Bogen), denn es gab keine Hilfe wenn nicht meine Pfeile und mein Schwert.

Die Verse haben sehr verschiedenartigen Inhalt und lassen sich zum Teil deshalb nicht verstehen, weil uns ihre geschichtliche Beziehung unbekannt ist.

209–211. Der Tag von Numar, nach alGumahij. Taabbata Sharran, d. i. Thabit b. Gabir b. Sufjan, ein unternehmender, kühner, gewaltthätiger Mann, brach mit einer Raubschar seines Volks von Hause auf, um die Banu Sahila heimzusuchen, und zwar am Ende eines heiligen Monates, von denen, welche die alten Araber zu heiligen pflegten. Als er an den Eingang von Idam kam, vermied er die Menge der Banu Sahila und nahm die Richtung auf alTalâa (im Lande der Kinana, nicht der Hudhail). Dort fand er eine Niederlassung der Banu Nufâtha b. 'Adij, in der nur die Frauen zu Hause waren, ausser einem einzigen Manne. Als dieser den Taabbata gewahrte, und zwar am hell lichten Tage, geriet er in Furcht vor ihm, und er ging zu den Frauen, und sie lösten auf sein Geheiss ihre Haare auf und trugen ihre Röcke als Überwürfe (nach Männerweise), und

nahmen von ihren Zelten Stangen, welche Schwerter vorstellen sollten, und hängten sie an Wehrgehenken, welche er daran gemacht hatte, über die Achseln. Dann machte er sich mit ihnen auf, indem er sie wie Kriegsvolk antrieb und anschrie, so dass er Taabbata und dessen Gefährten in Furcht setzte. Unter diesen Umständen blieb Taabbata den Rest des heiligen Monats, einen oder zwei Tage, dann machte er sich mit seinen Gefährten auf in eine Schlucht, namens Vashal; als er aber darin war, hielt er hinter ihnen still und sagte: es scheint mir Leute, dass die Weiber euch zurücktreiben. Sie aber schrieen ihn an und sagten: mach, dass du fortkommst, die Feinde sind dir auf den Fersen. Er wollte nicht, aber die anderen liessen nicht nach, bis er mit fortging. In Beziehung darauf sagte Taabbata:

1. Kann ich, nachdem mir die Nufatha entgangen sind, je einen Vogel scheuchen und mich trösten über eine Sache, wenn sie fehl schlägt? 2. Ich zog meinen Fuss von ihnen zurück, und sie waren doch, glaube ich, so wehrlos wie ein (als Lockspeise angebundenes) braunes Böckchen in alTalâa. 3. Kriegten doch meine Fäuste die Leute Naufals zu fassen auf freiem Felde zwischen Tzarr und ʿArʿar!

Naufal b. Muavija war das Haupt der Nufatha zur Zeit des Propheten.

Nachdem Taabbata nun von den Banu Nufatha abgezogen war, kam er oben vom Vadi Ihlil hervor und ging an einem Quraimiten vorbei, zwischen den beiden Bergen, welcher Gundab b. alHarith hiess und einen Schützling von Advan, namens Suraim, bei sich hatte. Der Quraimit war sehr wohlhabend, der wohlhabendste Mann der Gegend, er vertrug sich gut mit allen Leuten, und hiess wegen seines Wohlstandes alNuvaiʿim, und Suraim war sein Eidgenoss. Als nun Taabbata dort vorbeikam, forderte er seine Gefährten auf, die beiden verräterisch zu überfallen; aber sie folgten ihm nicht. Da steckte er, als sie fortzogen, in dem Hofraum der beiden einen Pfeil in den Boden; so pflegten nemlich die Araber zu thun. Und er sagte in Beziehung darauf:

1. Sie zogen die Strasse und ihr Speichel sass ihnen in der Kehle fest vor Zorn, und beinah führte die Strasse gradezu auf Gundab. 2. Mach dich nur fort, Suraim, und wohne ferner nicht in einer abgelegenen Ecke, sondern unter der dichten Menge!

3. Gott hat dir Gnade (= das Leben) geschenkt, so trag seine Gnade von dannen; du gehörst nach Gadila, dorthin geh!

Gadila ist die Mutter von Fahm und Advan, letzterer Stamm war damals versprengt. Es wird dem Suraim geraten, sich nicht ferner von seinen Verwandten abzusondern und zu Fremden zu halten, er könne sonst in Gefahr kommen, von Fahm überfallen zu werden. Zu v. 1 vgl. den Gegensatz 213, 2.

Von diesen beiden Männern zogen sie fort und wandten sich zum Eingange von Huthun. Sie fanden dort eine einsame quraimische Familie am Ende von Numar, die des Sâida b. Sufjan von den Banu Haritha, und hielten sie eingeschlossen bis zum Abend. Dem Sâida aber hatte eine Magd gesagt, sie habe sei es Menschen sei es Wildkühe auf dem und dem Berge gesehen; so blieb der Alte die Nacht auf Wache mit dem Schwert in der Hand im Hofraum der Seinen. Taabbata und seine Gefährten warteten darauf, dass er sorglos werden sollte — es war in der letzten Nacht des heiligen Monats —; als sie aber fürchteten, dass der Morgen sie verraten würde, ohne dass sie einen unbewachten Augenblick zum Überfall gefunden hätten, gingen sie zu ihm und täuschten ihn damit, dass es noch heiliger Monat sei, gaben Versicherungen die ihn zufrieden stellten, und klagten ihm, dass sie hungere. Als sie ihn nun sicher gemacht hatten, fielen sie über ihn her und töteten ihn und einen kleinen Sohn von ihm, als er gegangen kam. (Das ging nemlich so zu.) Taabbata ging zu einem anderen Sohne, einem lockigen Jüngling namens Sufjan b. Sâida, der auf Geheiss seines Vaters zum Schutz der Kamele aufpasste. Taabbata ging auf ihn los, sich mit seinem Schilde deckend. Der Jüngling hatte kein Schwert, wohl aber einen Pfeil auf der Sehne. Da er nun fürchtete, Taabbata würde ihn mit dem Schwert erreichen, warf er einen Stein auf dessen Schild. Jener dachte, er habe seinen Pfeil abgeschossen und senkte den Schild: da schoss der Jüngling und traf ihn in die Kehle, dass der Pfeil durchdrang und Taabbata vor seinen Leuten in den Sand schlug. Der Vater aber sagte, als der Pfeil einschlug: trifft er ihn nicht, Sufjân? Dadurch erbitterte er die Leute, in deren Gewalt er war, und da geschah es, dass sie ihn und seinen kleinen Sohn töteten. Auf den Tod Taabbata's dichtete seine Mutter:

1. Keinen schlechten Mann haben die Banu Quraim getötet, (so erwies er sich) wenn der Winter mit Regen kargte; 2. den

Helden von ganz Fahm haben sie für ewig liegen gelassen zu alHuraida in Numar.

Weiter dichtete sie auf ihn:

Weh um einen Edeln, den sie in Rachman haben liegen lassen, um Thabit b. Gabir b. Sufjan; er streckte den Gegner und tränkte den Kumpan, ein Mann des Kampfplatzes, wehrhaft zum Schutze der Brüder!

Weiter sprach sie:

Ach um meinen Sohn, ach um den Sohn der Nacht! Er war kein Bärenhäuter, kein Trinker des Mittagschlaftrunkes, kein Tiefschläfer des Nachts. Manch Thal voll Graus durchzogst du bei Nacht, fröhlichen Mutes, mit einer Schar wie ein Bienenschwarm.

212. Vor diesem pflegte Taabbata zu sagen:

1. Ich weiss wohl, es werden schwarzgestreifte (Hyänen) herdenweis über mich her kommen, 2. zu fressen Fleisch und Glieder, die dünn sind wie Shukâastengel. 3. Ihr Vögel fresst, ich bin euch Gift, und Gewürm, heran!

213. Und ferner sagte Taabbata:

1. Vielleicht sterbe ich vor Trübsal, ohne den Leuten von Dim und alKirab erschienen zu sein. 2. Wenn (das Schwert) auf Ka'b und Kuraim und Sajjar fällt, so gleitet der Trank rasch herunter, 3. wenn ich dann auch nicht an die Menge der Banu Chuthaim und Kahil herankomme, mit einer Schar gleich einem dichten Nebel.

214. Ihm erwiderte ein Dichter von den Quraim:

1. Du hast Bosheit auf der Achsel und Unheil aufgeladen; vielleicht dass du auch selbst davon betroffen wirst, 2. vielleicht dass dich die Geschicke zornigen Kriegern von uns entgegen treiben, 3. und dass du dann erschlagen auf dem Kampfplatz liegst und ein Raub der hungrigen Hyänen wirst. 4. Möget ihr nicht aufhören, zu fliehen, wenngleich widerwillig, und die Rinder über die Bergpfade zu treiben, 5. und möge immerdar ein Jüngling von uns in eurem Lande Vorposten sein für starknackige Krieger.

215. Der Tag von Sura, nach alGumahij. Hudhail und Fahm waren verfeindet; nun befand sich eine Niederlassung der Banu La'j von Fahm, deren Häuptling Habib hiess, damals in Sura am Eingang von Jalamlam. Als die Banu Quraim davon

hörten, überfielen sie sie nachts und töteten Habib und gaben die Niederlassung dem Mord und der Plünderung preis. In Bezug darauf sagte eine Frau von Fahm, namens Dhib bint Nushba b. La'j:

1. Fürwahr der Tag von Sura ist ein Tag des Unheils und ein Tag, an dem die Thränen ausgingen, wenn sie ausgehen könnten. 2. Bei meinem Leben, die Quraim haben im Busche des Wasserthales jeden der weinen konnte in Thränen und Schmerz versetzt. 3. Ihr habt Gestirne getötet, die ihren Gast nicht umquartierten und das Fleisch nicht in schwarzem, dürrem Zustande aufhoben, 4. Helden, welche (sogar) die trächtigen Kamele (zum Schlachten) auf den Rücken legten und die siedenden Kessel mit Fettstücken anfüllten. 5. Meines Himmels Ständer ist nun zertrümmert, stürz nur ein, mein Himmel, ich weiss dir keinen Aufbauer.

216. Der Tag von al'Aqiq nach alGumahij.

Die Banu 'Usajja von Sulaim zogen aus gegen die Banu 'Amir b. Sa'sa'a. Sie bogen nach alTâif ab, um dort Zehrung und Wein einzukaufen; es waren 50 bis 60 Mann. Als das die Banu Quraim, welche Blutrache an ihnen zu nehmen hatten, erfuhren, zog eine Schar von ihnen aus, und sie gaben einem Manne von Taif, unter Lohnversprechung, Auftrag, ihnen Nachricht zu geben über den Bergpfad, den die Banu 'Usajja von alTâif gehen würden. Das that er, und sie lauerten ihnen bei dem Pass unterhalb von al'Aqiq auf, bis sie an ihnen vorbeikamen. Als sie auf der Höhe des Passes waren, rief ihnen einer von den Banu Quraim zu: wer da? Sie antworteten: die Banu 'Usajja. Da stürzten die Quraim über sie her, und es entstand ein Schlagen und Schiessen, und sie töteten alle bis auf drei, die entrannen, und sie lähmten ihre Rosse. Und in Bezug darauf sagte der Dichter der Banu Sulaim:

1. Bei deinem Leben, (unsere Reiter) hatten keine Besorgnis vor den Banu Quraim, am Morgen da sie von al'Aqiq herkamen. 2. Sie sagten: wir sind die Banu 'Usajja, erkennt uns! Aber sie gaben sich keinen Freunden zu erkennen. 3. Es war wie wenn die Reiter, als sie auf Amr und seine Brüder prallten, in einem Sturme hin und her flatterten.

217. Der Tag von alHiqab oder von Na'man, nach alGumahij. Die Banu Mudlig von Kinana machten, 30 Mann stark,

einen Raubzug und wandten sich schliesslich nach dem Thal Naʿman um die Hudhail heimzusuchen. Sie fanden eine Niederlassung der Banu Quraim und überfielen sie, aber die Banu Quraim erwarteten sie mit Pfeilen und tötete alle, bis auf einen, der zu Pferd entkam, mit zwanzig oder dreissig Pfeilen hinten im Sattel, und zu den Seinen zurückkehrte. Darüber gerieten die Banu Mudlig in Zorn und sammelten ein Heer gegen sie. Als die Banu Quraim davon Wind bekamen, zogen sie sich (von ihrer vorgeschobenen Position) zu ihrem Volke zurück. Naufal b. Muavija erbot sich zwar sie gegen die Mudlig in Schutz zu nehmen; aber sie sagten (zu einander): wir trauen ihm nicht, denn die Banu Mudlig sind sein Volk (Kinana), und sie werden euch gewiss überfallen. Als nun die Banu Mudlig zu Pferd und zu Fuss ausrückten und vor dem Thal Naʿman standen, fanden sie niemand, und sie zürnten auf Naufal b. Muavija. In Bezug darauf sagte Suraqa b. Guʿshum:

1. (Die Rosse) durchsuchten alHiqab und Burm, und ihr Staubwirbel lag über Sar wie ein Schleier, 2. aber sie kehrten heim (so mager) wie Pfeile von Nabʿholz, und ihre Hufgelenke waren von den Steinen verwundet. 3. Hätten sie die Niederlassung der Banu Quraim zu fassen gekriegt und ihren Schutzpatron, so wäre das Patronat schlecht ausgelaufen. 4. Du nimmst gegen mich die Feinde des Ibn Razn in Schutz, da ich doch Blutrache habe und mir selbst zu helfen weiss? 5. Du aber wirst jahr aus jahr ein von den Aslam aufgefüttert und bei den Bahz wird dir dein Mässlein zugemessen. 6. Du bist nicht zufrieden, wenn du keine Butter hast; thut es denn nicht auch Brot ohne Butter?

Suraqa b. Guʿshum ist im Hadith ein bekannter Name; in v. 4 ist das Ich zu verstehen wie 203, 13. Zu v. 6 vgl. Glaser in Petermanns Monatsheften 1884 V S. 179.

218. Der Tag der Höhle, nach alGumahij. Zwanzig bis dreissig Mann von den Banu Qain b. Fahm zogen auf Fehde gegen die Hudhail, gleichzeitig befand sich eine Fehdeschar von den (zu Hudhail gehörigen) Quraim in Aʿjun. Die Banu Qain gingen in eine Höhle hinein, die Banu Quraim aber schnitten ihnen das Wasser ab, und wenn sie zum Vorschein kamen, machten sie sich an sie. Sie konnten ihnen aber nichts thun, da sie sie mit Pfeilen empfingen und jeden schossen, der seinen

Kopf sehen liess. Als das die Quraim sahen, sammelten sie Holz und warfen es an den Eingang der Höhle, darauf machten sie einen Brand und richteten sie dadurch in der Höhle zu Grunde. Und es sagte der Dichter der Banu Quraim: „Ihr Kainiten, brennt ihr nicht an? der Rauch ist zu etwas gut in alSarât." Und in Bezug hierauf sagte der Dichter der Banu Fahm:

1. Warum habt ihr sie nicht (mit den Waffen) getötet — Leute zu töten ist ja anständig — da ihr sie doch sicher hattet in der Höhle? 2. Fürchtetet ihr nicht für euch einen ähnlichen Frevel? Gott fluche euch, was ist das für eine Sache, mit Feuer zu verbrennen.

Der Rauch ist sonst dazu gut, dass er dem Wanderer das gastliche Feuer anzeigt. Hier wird der ursprüngliche Sinn der Redensart grausam verdreht.

219. Der Tag von Sijara, nach Abu Ubaida. Der Lihjanit Amr mit dem Hunde und noch zwei Männer mit ihm zogen aus und kamen in die Gegend oberhalb Sijara, einer Niederlassung von Fahm in alGauf, und am Abend schickte Amr einen seiner Gefährten zu einer Frau namens Umm Gulaiha, die unter den Fahmiten lebte und mit der er im Verhältnis stand, um ihr zu melden, er sei da und da. Sie liess ihm sagen, er möge kommen, und so machte er sich auf und ging zu ihr ein und verbrachte die Nacht bei ihr. Beim Frührot aufbrechend kam er an einer alten Frau vorbei, die ihn anguckte, dann ging er weiter und zog sich in die Schlucht zurück, in der seine beiden Gefährten waren. Als er dem Blicke der Alten entschwunden war, machte sie sich auf zu den Leuten und sagte: hol euch der Geier, Amr ist diese Nacht in eurem Gehöft gewesen, was hat er da gemacht! Sie sprachen: du lügst, bei Gott, du hast ihn nicht gesehen. Sie sagte: doch, bei Gott; es sind dicht an meinem Hause her Füsse eines Mannes vorbeigestapft, das sind die Füsse Amrs mit dem Hunde; und er hat sich in diese Schlucht da gewandt, und dort muss er sich jetzt befinden. Da riefen sich die Leute zusammen, und bald hatten sie die Schlucht wie in einen Sack gesteckt. Und als die Sonne aufging, sprach Amr zu dem einen seiner Gefährten: geh und guck aus, ob du wen siehst. Da sah er ringsum an den Bergen herauf und sah dort überall Bogen auftauchen. Er kam also zurück und mel-

dete: ich sehe Hörner von Bergziegen, die in nie gesehener Menge von den Höhen auf uns herabschauen. Da sagte Amr: du bist, bei Gott, ein Gimpel, du siehst nichts anderes als die (geschweiften) Enden der Bogen. Auf seinen Befehl sah dann der andere nach und meldete: es sind Bogen, es ist dir wahrhaftig jeder Ausgang rings versperrt, sieh was du anfängst! Er sprach: nehmt eure Waffen und geht die Schlucht hinauf, bis ihr an die Feinde kommt, und bietet ihnen den Friedensgruss, so werden sie euch Frieden bieten und euch fragen, was ihr seid und woher ihr kommt; dann sagt: wir sind die zwei Gefährten Amrs mit dem Hunde, er hat uns befohlen herauszugehen und euch seinen Aufenthalt zu weisen, da und da in dieser Höhle. Das thaten die beiden denn, und die Fahmiten kümmerten sich nicht weiter um sie, sondern gingen auf ihn los und kamen von allen Seiten auf die Höhle zu. Er war nemlich in einer Höhle, die auf dem Rücken eines Felsen lag und nur einen einzigen Ausgang hatte. Sie sagten: wer ist da. Er sagte: Amr. „Und was führt dich her?“ Eine Herzensangelegenheit. „Was für eine?“ Umm Gulaiha. „Und was für eine Absicht hast du jetzt?“ Friedliche; ich habe 300 von euch getötet und drei laufen lassen, und nun habt ihr mich heute eingeschlossen, seht also zu was ihr zu thun habt. „Haben wir dir nicht ganze drei male dein Leben frei gegeben, du Feind Gottes?“ Allerdings, das habt ihr gethan. „Also nein, bei Gott wir töten dich jetzt.“ Lasst mich nur so lange gewähren, dass ich funfzig Reime spreche, und überliefert sie weiter von mir. Das thaten sie denn, darauf nahte sich ihm ein Mann von ihnen, den schoss er mit einem starken Pfeile in die Kehle, dass er zusammenstürzte. Er befand sich im Inneren der Höhle und vor ihm lag ein Stein; so oft ihm nun einer nahte, schoss er ihn mit einem Pfeile, wenn sie aber auf ihn schossen, duckte er sich, so dass die Pfeile auf den Stein schlugen, und so war der Stein immerfort sein Schutz, bis er neunundzwanzig Mann von ihnen getötet hatte. Darauf sagten sie: wie viele Pfeile hast du noch? Er sagte: vier, hart und glatt wie die Eckzähne der Umm Gulaiha — sie hatte nemlich das schönste Gebiss von der Welt. Als sie das sahen, fassten sie frischen Mut und gruben immerfort, bis sie an ihm vorbei durchgegraben hatten; darauf kamen sie hervor, zündeten ihm von hinten und vorn einen Brand an und brachten ihn um.

So ist die Erzählung des Abu Rabi'a. Darauf töteten sie ihn, und seine Schwester Ganub sang das Trauerlied auf ihn, das wir bereits mitgeteilt haben (No. 110). In der Erzählung von alMadâinij und Abu l'Alija heisst es: da töteten sie ihn, darauf brachten sie seine Kleider zu Umm Gulaiha und warfen sie ihr hin; und sie sprach, als sie sie roch: bei Gott, wenn ihr ihn getötet habt, so habt ihr seinen Bogen schmeidig gefunden und seine Scham geschoren, und manchen von euch hat er wie eine Eidechse aus dem Loch gezogen, und manches Mädchen sich unterbreitet, und manche Kamele sich gewonnen.

Ein stark variierender, weniger wunderbarer Bericht, der aber auch von alSukkarij herrührt, steht Agh. XX 22 sq. Vgl. pers. shâchi âhu = Bogen.

220. Ein Tag, nach Muhammed b. alHasan b. alSarij alHarithij nach alGumahij. Das Land der Fahm war einmal von Miswachs betroffen, so dass ihre Kamele abzehrten und sie für sich selbst und ihre Kinder fürchteten umzukommen, während das Land der Sahila reichliche Weide hatte. Sonst töteten sie sich nun einander, aber es trat der Ragab ein, welcher der taube genannt wird, weil die Araber darin keine Fehde führten und keine Gewalt über ihn hatten, während sie die übrigen heiligen Monate verschieben durften. Da machten sich drei- oder vierhundert Fahmiten oder noch mehr, nach einander alle Familienhäupter, auf und kamen zu den Sahila und sprachen: ihr Banu Sahila, uns hat eine Dürre betroffen, von der wir für unser Vieh und unsere Kinder Schlimmes befürchten, während euer Land Weide hat; lasst uns in eurem Gebiete weiden und gebt uns Sicherheit, bis dass es in unserem Lande regnet; die Zeiten wechseln und vielleicht müsst ihr uns einmal um Ähnliches bitten. Einer nun von den Sahila sagte, während sie sich unter sich beredeten: macht euch die Hungersnot zu Nutz gegen sie und tötet sie und gewährt ihnen keine Weide! Aber Männer aus verschiedenen Geschlechtern, vornehme Herren, Ijas b. alHarith b. alMuq'ad und Chuvailid b. Muharrith b. alAshjam, welcher letztere verwandtschaftliche Beziehungen zu Fahm hatte, traten auf und sagten: ihr Geschlechter von Fahm, wir nehmen euch in Schutz, weidet wo ihr wollt in unserem Lande. Da kehrten sie zu den Ihrigen zurück, und die Fahmiten machten sich auf die Wanderung, die sie nur nachts unterbrachen, bis

sie nach Huthun kamen, und der grösste Teil ging nach der Gegend über alVatir und liess sich in dem zu Dufâq gehörigen Tzarr und in den Thälern dort nieder. Und es sprach ihr Dichter, welcher Katif hiess:

1. Nun haben uns die Quraim und ihr Volk Weide eingeräumt, nachdem sie zuerst nicht wollten und den Weg versperrten. 2. Es brachte sie ab von allem, wovon er wollte, ein schöner Jüngling, schneidig wie eine Lanzenspitze, 3. Ijas, und wenn du Ijas erwähnst, so ist das ein Mann, der es in dem, was das edelste ist, mit dir hält. 4. Und welch wackerer Mann war bei unserer Zusammenkunft Chuvailid, ein tapferer Kämpfer in der Not, der sich nicht duckt, 5. den das edle Blut der Nubaisha und das Blut der Zubaid, das hochberühmte, emporhebt, 6. an dem Tage, als wir über den Weg (den wir einschlagen sollten) losten, und uns das Vieh über den Kopf wuchs, dicht wie eine Wolke, dunkel und bunt. 7. Wenn du also nach uns fragst, so sei dir kundgethan, dass wir in Ihlil sind, ungehindert und ohne Furcht, 8. und dass wir das Thal Dim mit einer Staubwolke bedeckt haben, die darin bald sich hebt, bald sich senkt.

221. Ein Tag, nach alGumahij. Einer von den Banu Amr b. alHarith, alHarith b. Habib b. Hauza, hielt sich mit seinen Kamelen in Na'man auf und weidete sie dort im Sommer an den Bäumen; er hatte zwei Frauen, eine davon die Tochter Kaudans, noch ein junges Weib. Den überfiel der Sulamit alGamuh; nachdem er ihn neun oder acht Tage vergeblich zutraulich zu machen gesucht hatte, drang er in sein Haus, als er in der Dunkelheit bei seinem Weibe war, und schickte sich an ihn mit dem Schwert zu durchbohren. Er konnte aber wegen des engen und niedrigen Raumes nicht ausholen, so hieb er denn immer auf's neue, bis er dachte, er hätte ihn tot; dann ging er fort. Da beugte sich die Frau über alHarith und fragte: lebst du oder bist du tot? Er sagte: nein, ich lebe, gib mir mein Schwert für den Fall, dass er wieder kommt, und heb laut an zu weinen! Darauf machte er sich mit dem Schwerte bereit; alGamuh hörte zwar das Weinen, fürchtete aber, es sei eine List, und kehrte zurück zu den Seinen und erzählte, er habe alHarith getötet. Das dauerte eine Weile, da begegnete ihm ein Mann und sagte: hast du uns nicht erzählt, du habest alHarith getötet? Er sagte:

freilich. Er sagte: aber bei Gott, er befindet sich unter seinem Volke munterer als je. Da sagte alGamuh:

1. Ich machte mich an den Herdenbesitzer, den besten ihrer Männer, und ich sprach: wach auf, dein Gast hat sich verspätet! 3. Und ich liess das Schwert immer wieder gegen ihn spielen; ich dachte nicht, es schlecht gelernt zu haben. 2. Es ist dir zu gut gekommen, dass die Nacht dunkel war, obgleich (man dir lassen muss, dass) du noch verwundet wacker auf deiner Hut warest. 4. Nach diesem wirst du fürwahr, bei deinem edlen Vater, nur an Altersschwäche sterben und nicht aufhören dir Beute zu erwerben.

222. Es sagte alMudhal b. alMu'tarid b. Gundab b. Sajjar b. Matrud b. Mazin b. Amr b. alHarith b. Tamim, nach Abu Amr und alGumahij:

1. Wir haben vom Wasser Tasil und dessen Inhabern die Trinkgefässe (der feindlichen Reiter) zurückgehalten, nachdem sie lange gedurstet hatten. 2. Wenn wir für den preiswürdigen Malik die Edelsten der Banu La'j getötet haben, so ist mein Rachedurst gewichen.

223. Und weiter sagte alMudhal, nach alGumahij:

O mein Auge, beweine vor allem die beiden Malik, die Ritter der (von anderen) ausquartierten Gäste; sie gaben Speise im aschfahlen Winter und in knappen Jahren und in der schwierigen Zeit.

No. 222 und 223 werden ohne inneren Grund von alGumahij mit dem Tage No. 221 verbunden. Die Banu La'j gehören zu Fahm 111, 1. Im Reime der beiden ersten Verse von No. 223 ist die Accusativ- und die Femininendung anomal ausgelassen.

224. Noch ein Tag, nach alGumahij. Es war ein chuzâitischer Häuptling Mugammi', so genannt, weil er Chuzâ'a aus den verschiedenen Stämmen, unter denen sie zerstreut lebten, vereinigte, eigentlich hiess er Amir b. Ubaid. Er brachte sie insgesamt in Eidgenossenschaft mit den Banu Mudlig, dann liess er sie, in Gemeinschaft mit seinem Brudersohn, einen grossen Raubzug unternehmen. Sie überfielen schliesslich eine Niederlassung der Banu Sahm b. Muavija (Hudhail) und eine andere der Banu Sa'd b. Bakr (Havazin), dabei wurde Amir getötet, und sein Brudersohn trat zu ihm hin und sprach im Ragaz: „Bei deinen heimgeflogenen Vögeln und deiner stecken geblie-

benen, im Sand begrabenen Sache, ich will die Banu Dabis in der Leute Mund bringen, durch schnellen Hieb oder Stoss, schwirrend wie der Schwanz eines störrigen Kamels.“ Darnach fiel auch Amirs Bruderssohn mit ihm. Und ein Mann von Saʿd, der Sohn des Gâaqamluh (= dessen Läuse hungern), wurde dabei abgefasst, dass er die Leiche Amirs als Aas zur Geierjagd benutzte. Und es sagte Ganub, die Tochter von alHazn b. Murra als Trauerlied auf Amir b. Ubaid:

1. O mein Auge, verschwende Thränengüsse über die Gefallenen der Banu Kaʿb b. ʿAmr. 2. Stämme von Hudhail haben sie getroffen, und ihnen sind die Banu Saʿd b. Bakr beigestanden.

Die sich in's Nest flüchtenden Vögel scheinen ein Augurium zu sein, welches Tod bedeutet. Dabis ist eine Familie von Sahm.

225. Mit Bezug hierauf sagt Umajja b. alAskar, von den Banu Gunduʿ b. Laith b. Bakr b. Kinana, als die Reiter des Boten Gottes sie und die Banu Lihjan in alKadid überfielen. Damals diente denselben nemlich ein Chuzâit, namens Tariq, als Wegweiser, und die Banu Bakr und die Banu Lihjan nahmen ihm das übel, und er sagte: „Bei Gott ich weiss nicht genau, ich sage aber, um mich gegen jeden der mich in Verdacht hat zu verteidigen: ich werde gescholten darüber, dass Zabina zu Grunde gerichtet ist und dass die Banu Lihjan von Unglück betroffen und aufgejagt sind.“ Da sagte Umajja b. alAskar:

1. Bei deinem Leben, es geht mir mit dem Chuzâiten Tarik wie dem Schaf von Ad, das sich selber seinen Tod aufgrub. 2. Es grub sich ein Messer aus mit der Pfote und wurde damit zu Ende der Nacht geschlachtet. 3. Ich glaube nicht, dass ich schadenfroh gewesen bin am Tage von Budala, noch am Tage von alShagarat, als Habtar abgeschlachtet wurde, 4. noch über Ibn Gâaqamluhs Benehmen gegen Amir, als er mit ihm köderte, lauernd, auf der Geierjagd. 5. Warum habt ihr euren Vater und euren Ohm nicht an den Hudhailiten gerächt, die gegen (euch) feindseliger und hasserfüllter sind (als wir), 6. und an den Banu Saʿd b. Laith, die eure Männer fortgetrieben haben, und an den Kalb b. Auf, die euch abgeschlachtet und aufgeschlitzt haben, 7. und für den Tag von alArak, wo die vornehmsten Diliten, Abd und Jaʿmar, eure gefangenen Weiber hinter sich auf die Rosse ladeten.

Die Banu Gundu', in deren Namen der Dichter redet, haben ahnungslos dem Tarik in die Hände gearbeitet und sich dadurch selber an's Messer geliefert. Sie haben den Chuzâ'iten nichts gethan, was diese an ihnen zu rächen hätten, sind nicht einmal schadenfroh gewesen, wenn andere ihnen etwas thaten. Das aditische Schaf wird oft erwähnt, z. B. wörtlich so wie hier in No. 52 (wo v. 2 zu Anfang und v. 3 am Schluss nach 225, 2. 3 corrigiert werden muss), ferner BH. 303, 3 Agh. VI 63, 9 v. u. Die Bedeutung von muqît v. 4 ist mir unklar geblieben. Vgl. BH. 973sqq.

226 = 145.

227. Der Tag, an dem Ibn 'Asija fiel, nach alGumahij. Ibn 'Asija alBahzij (von Sulaim) war in Fehde mit den Banu Sahm b. Muavija; als er nun eines Tages sich gegen sie wenden wollte, sagte seine Schwester Raita zu ihm: dein Pferd ist ja ganz abgemagert. Er sagte: bewahre, es ist gut im Stande. Die Banu Sahm hatten aber Kunde von seinem Ausritt und lauerten ihm auf, an einem Wasser, an dem ihn sein Weg vorbeiführte. Als er nun mit den Seinen in die Nähe des Wassers kam, sagte er zu ihnen: bleibt hier, ich will euch das Wasser ausforschen. Da kam er auf seinem Pferde angeritten, bis er unten am Wasser war; dann sprengte er zu seinen Gefährten zurück. So that er dreimal; als er noch einmal wieder kam, stürzten die Banu Sahm auf ihn los und griffen ihn. Als er sich in ihrer Gewalt sah, bat er sie um einen Trunk; aber sie schwuren, er solle keinen Tropfen Wasser mehr kosten, und schlugen ihm den Kopf ab. Da sagte Raita:

1. 'Asija's Fall hat Wege gegen dich frei gelegt, die er zu verteidigen pflegte. 2. Er war ein Mann, er ging zu einem Wasser, aus dessen Schwall niemand zu tränken wagte, an dessen Becken die Taubenfedern einen überhängenden Ranft bildeten. 3. Die Furcht vor ihm schützte das weite Land, er hatte den Niessbrauch von der Weide seiner Thäler. 4. Mudhail und Bahz haben ein Feuer unter sich entzündet, das lischt nicht aus und immerfort brennt darin einer. 5. Es lischt nicht aus, und in seiner Lohe brennen lauter schneidige Degen, mit aufgebundenen Stirnhaaren (der Rosse) — 6. so wie ein Knäuel Garn läuft an seinem Faden: wenn wir es hingeworfen haben, wickeln wir es wieder auf. 7. Gar manche furchtbare Winternacht hast du durchwandert, an deren Ende der Regen strömte, 8. in der der Hund nur einmal anschlägt, vor Kälte, und die Schlangen zu Hause bleiben! 9. Es war der Wunsch der

Hudhail ihn als Gefangenen zu töten, wundere dich nicht über ihre Wünsche! 10. Süsses und Bittres vereinigte er beides in sich, er war die Zuflucht der Witwen, deren Haar ungekämmt blieb. 11. O wenn doch Amr nicht gegen Sahm ausgezogen und nicht ob ihrem Thal erschienen wäre! aber „o wenn doch“ ist Unvernunft und Thorheit.

Vgl. 56, 3 zu v. 7.

228. Und Raita sagte ferner:

1. Der kluge Ibn ʿAsija sagte, sein Ross sei gut im Stande, am besten die Brust. 2. Wäre es aber gut im Stande gewesen, so wären (beim Aufbruch von Hause) die dunklen Milchkamele, die gezeichneten, herzugeeilt, 3. um seine Gestalt zu erkennen, und es wäre zwischen den Zelten und zwischen den Kamelen herumstolziert wie ein Strauss.

229. Und Raita dichtete ferner als Trauerlied auf ihren Bruder:

1. O weh mir — zwar ist „o weh mir“ Thorheit und Fassungslosigkeit — wegen Ibn ʿAsija, der tot liegt im Thale! 2. Warum habt ihr eurem Gefangenen nicht zu trinken gegeben? könnten doch ich und die Meinigen Lösegeld für dich sein, wie du verschmachtetest beim Wasser! 3. Da einer für seine Genossen die Finsternis zum Schutze nahm, gehend wie der reissende Panther durch die Aikabüsche, 4. fuhr auf ihn von einer kleinen Höhe ein Aderlass herab; sie schossen was sie hatten von Pfeilen und Steinen.

Der fahrende Panther ist stehender Vergleich für den zum Wasser sich wagenden Kämpen. Man sagt nicht bloss dam ʿânid, sondern auch taʿna ʿânida; Tag alʿArus II 438, 6 sq.

239. Der Tag von Ghamr Dhu Kinda, nach alGumahij. Der Hudhailit Uvaimir traf, auf einer Festfahrt, in Mina einen Mann von den Mustaliq, namens Udairid, der ihn fragte, wer er sei, worauf er sich für einen Sulaimiten ausgab. Da sagte jener: ist dein Schwert da gut, weis es mir, ich möchte es besehen. Da zog er es aus der Scheide. Der Andere fragte: was hat es mit diesem Schwert für eine Bewandtnis? Er sagte: es ist, bei Gott, das Schwert Uvaimirs, ich habe es in seinem Besitz gesehen. Udairid versetzte: das ist mein Schwert, das ich von meinem Vater geerbt habe. Nach längerem Streiten trugen sie

die Sache einem Schiedsrichter zur Entscheidung vor. Udairid hob an: dies ist ein Mann von Sulaim, der mich aufforderte ihm mein Schwert zu zeigen und dann behauptete, es sei das Schwert Uvaimirs. Uvaimir sagte: er täuscht dich, ohne dir Lügen vorzutragen; darauf riss er sein Schwert an sich und ging davon. Darüber vergingen drei oder vier Jahre, da zogen die Banu Kinana gegen Leute im Nagd aus, und unter ihnen Udairid. Ins nördliche Nachla gelangt fanden sie just den Uvaimir, den Widerpart des Udairid, dem er das Schwert (vor dem Schiedsrichterspruch) entrissen hatte. Udairid machte sich mit dem Schwerte an ihn und hieb auf ihn ein. Da sagten die Banu Kinana: du hast übel gethan, du siehst, wir befinden uns mitten unter den Hudhailiten und haben keinen anderen Weg als durch sie hindurch. Mit dem kam auch Uvaimirs Vater, Amir b. Sadus, angelaufen und sagte: was habt ihr da gethan? Sie sagten: ein Mann von den Mustaliq hat es gethan, zu unserem Leidwesen; wenn dein Sohn stirbt, so wollen wir dir über ihn freie Hand geben. Er sagte: nein, ich will mit euch ausziehen, und die Beute mit euch teilen, und abwarten, was aus meinem Sohne wird. Sie gestatteten es ihm, da sie dachten, es sei nichts dabei. Er ging darauf zu Hause, unter dem Vorwande seine Waffen zu holen, und sagte zu seinen Söhnen: wenn ihr wittert, dass diese Leute vom Nagd zurückkommen, so sagt einem Manne Bescheid, dass er mir auf dem und dem Berge sich zeige, und wenn euer Bruder stirbt, so sage er: es geht ihm ganz gut, genest er aber, so sage er: nimm das Sühngeld in Empfang; ihr aber, sammelt euer Volk und versperrt den Pass und lauert ihnen auf beiden Seiten auf. Als er nun bei der Rückkunft zu der Stelle gelangte, wohin er den Mann bestellt hatte, zeigte sich dieser, und er rief ihm zu: du da auf dem Berge, weisst du etwas von Uvaimir, was er macht? Der Mann rief ihm zu: er ist wieder besser. Da sprach er: Gott lob, das ist ja schön — gebt mir meinen Teil von der Beute! und er empfing seinen Teil (und entfernte sich). Darauf gingen sie weiter, bis sie an den Pass gelangten. Den hatten die Chunâa besetzt, und sie kamen plötzlich und rollten Steine und schossen Pfeile auf sie, und es blieb nur der Erzähler übrig. In Bezug darauf sagte der Dichter der Chunâa:

1. Sie haben am Tage von Dhu Kinda den Vortrab des

Heeres in Stücke gehauen 2. mit der Schärfe der Schwerter und haben sie bei den Jägerhütten zurückgeworfen und ihnen den Weg versperrt. 3. Unser bester Bruder ist Abu Malik, von Chunâa leitet er sein edles Blut ab.

231. Die Geschichte von Habib, nach alGumahij. Habib, einer der Banu Amr b. alHarith, war in der vorislamischen Zeit gefangen genommen und an einen Mann im Nordlande verkauft, bei dem er Straussenherden hütete in einer sandigen Ebene. Sein Herr wollte nun einige seiner Knechte verschneiden, andere zum Zeugen zulassen; er hatte aber einen kundigen Mann, der ihm die Jünglinge aussuchte. Der schlug dem Habib hinten auf den Kopf und sprach: den verschneide, denn er ist geil und zeugt nur Mädchen. Indes verging die Nacht, ohne dass es so weit kam; der Jüngling aber liebte ein Mädchen im Gehöft, und er war traurig, und sie versah ihn mit Zehrung und Getränk, und er sprach zu ihr: küss mich und zeige mir, wie ich in meine Heimat komme. Sie sagte: ich weiss nicht, wo deine Heimat ist, nur kamen sie aus der Gegend da, als sie die Gefangenen brachten; dabei zeigte sie nach dem Higaz zu. Da ging er fort, über Berg und Thal, und suchte sich Blätter von den Bäumen zu essen, bis er zu den Seinen gelangte. Dort nahm er den Islam an, heiratete und kriegte Kinder, jedoch keinen Sohn, sondern neun Töchter. Und er sprach:

1. Mein Gefühl trog mich nicht, dass wir uns trennen würden, doch ward es mir schwer von dem Aufenthalt bei dir, Geliebte, heimzukehren. 2. Indessen du hast deinem Freunde einen Kuss geweigert, das ist das Signal zur Trennung, zu Aufbruch und Fortgang. 3. Ich habe aufgeblickt, und von meiner Heimat trennte mich der Anblick von Kaisarun und Balqaʿ und Salab, 4. weiter die Berge von Aila und dann alMuhassab und die Gegend von Dhu ʿAlagâna und Dhuhab: 5. darauf kam es mir vor, als ob mir die heimatlichen Berge schon sichtbar würden, mit nebelbedeckten Umrissen. 6. Und ich habe ohne Bescheid zu wissen die Nacht auf gefährlichem Wege durchwandert, den keine Schwachherzigen gehen, 7. und ich bin zum Wasser gegangen, zu dem kaum andere Tritte führten als Spuren der reissenden Tiere, die wie Pfeile (dahinschiessen), 8. und ich bin dabei gewesen, wenn in der Nacht edle Frauen und Beutestücke aus der Niederlassung heraus gerissen wurden.

V. 1. 2, gewöhnliches Nasib, sind in der Einleitung misverständlich verwertet. Der Ausgang der Fahrt liesse sich nach v. 3 bestimmen, aber die dort genannten Orte sind unbekannt, wenn nicht etwa Balqa' = Balqâ (Moab) genommen werden darf. Merkwürdig ist die Erwähnung von gehüteten Straussenherden in der Einleitung, unarabisch die Sitte der Verschneidung.

232. Der Tag von Nabt oder Dhat alBasham, nach alGumahij. Die Banu Sulaim überfielen nachts die Banu Lihjan und die Banu Sahm in dem zu Nabt gehörigen Vadi Dhat alBasham; die Führer ihrer Schar waren alGamuh und Abu Bishr, die sich Beistand bis in den Tod geschworen hatten. In alGamuhs Köcher waren eine Anzahl mit einem schwarzen Zeichen versehener Pfeile, die er geschworen hatte alle auf die Feinde zu verschiessen, ehe er umkehre. Nun fiel Abu Bishr, die Seinigen mussten flüchten, und viele wurden in jener Nacht von den Banu Lihjan erschlagen, alGamuh aber entkam ihnen. Da sagte seine Frau zu ihm tadelnd: da hast du ja noch die Pfeile, die du vollständig verschiessen zu wollen geschworen hast? Darauf sagte er:

1. Umama sagte, als ich zu ihr zurückkam: warum hast du denn die übrigen schwarzen Pfeile nicht verschossen? 2. Schlechten Dank dafür! ich hätte schon geschossen, aber ich wurde (durch panischen Schreck) gehindert, und wenn man gehindert ist, so hilft alles nicht. 3. Ein Teufelskerl dein Mann! ich habe auf sie geschossen, bis ich eine Schar sah, gegen die man nichts machen konnte. 4. Als ich sie sah, keine Wehr gegen sie möglich, wie sie „Lihjan“ riefen unter zerzausten ungestümen Männern, (da lief ich so schnell ich konnte fort). 5. Und ich habe Abu Bishr und die Seinen nicht eher verlassen, als bis die Todesgefahr mich am Kragen fasste. 6. Ich werde dich wahrlich schützen, wenn du mir folgst und dabei etwas schneller gehst wie gewöhnlich, denn (wer so geht) verfällt freilich dem Tod und dem Verderben, 7. gehend, ohne dass sein Tritt Spuren im Sande hinterlässt, wie ein sachte gehendes Kind. 8. Als seine Frau endlich sich von mir scherte, da zeigte ich was ich (im Laufen) leisten konnte, 9. als wäre ich ein Strauss, dem die ersten Federn gewachsen sind, dem die Sharjstauden der Gegend von Abbud (als Weide) zu Gebote gestanden haben.

V. 6—9 gehören nicht zu v. 1—5. Der Dichter redet hier nicht seine Frau an, sondern die Frau eines gefallenen Mannes, die er auf der Flucht mit-

zunehmen sich bereit erklärt, wenn sie etwas schneller gehe. Hinterher ist er froh, dass er sie los wird und nun ungehindert laufen kann.

233. Und ferner sagte alGamuh:

1. Ich hatte geschworen keinen Pfeil übrig zu lassen, manchmal ist es verkehrt etwas im voraus zu sagen. 2. Ich suchte mich mit ihnen (meinen Leuten) zurückzuziehen, da wurde mir (das Thal) Dhat alBasham zu enge, so weit es ist. 3. Und als ich sah, dass sie in die Flucht geworfen wurden und meines Bleibens dort nicht war, 4. da entrann ich, wie ein schwärzlicher flinker (Wildesel) auf einer beregneten Weide, auf welche eine Wolke nach der anderen gefallen ist.

Vgl. No. 240.

234. Vali'a, einer der Banu lHarith b. Abdmanat von Kinana, sagte auf den Tod des Muharrith b. Zubaid:

1. Ich habe die Banu Laith b. Bakr um sie getötet, um die Gefallenen der Bewohner von Dhu Huzan und 'Aql; 2. ich habe Muharrith gerächt, ich weiss, wie viel er seinem Stamme genützt hat; 3. und Shammach habe ich auf die Hände gestürzt liegen lassen, ich bin kein fauler Satteldrücker.

Das Suffix in rihâlatihâ geht auf das Reittier.

235. Und ein hudhailitischer Dichter, Ghalib b. Razin, sagte auf den Tod des Muharrith:

1. Er wünscht sich, und ich schelte ihn nicht, den (toten) Muharrith herbei, wegen eines Mannes, der böse Reden führt und die Hungrigen scheu macht. 2. Ja du Hungriger, wenn dich Muharrith zu den Seinigen führte, so wärest du nicht durstig und hungrig am Abend.

No. 235 schlägt auf No. 234 zurück. Ghalib gibt spöttisch als Grund der Trauer Vali'as an, dass er nun nicht mehr seine Fressgier, nach der er Vali'a heisse, bei Muharrith stillen könne. Es scheint dem Hudhailiten also doch nicht recht zu sein, dass sein gefallener Landsmann von einem Kinaniten besungen wird. Vielleicht deshalb, weil dieser denselben gerächt zu haben sich rühmt; denn die Rache ist Pflicht der Verwandten.

236. Und Muharrith b. Zubaid alSahilij sagte:

Wir haben (den Brunnen) verteidigt gegen die wilden Gesellen, gegen die versippte Rotte, die uns in den Rücken kam, sie riefen „Amr“ und ich rief „Sahila“.

Vgl. die Einleitung zu No. 153, wo der Dichter erwähnt wird.

237. Es sagte Abu Umâra Umar b. Muslim b. Abi Tarafa b. Gundab b. Habib b. Sufjan b. Suvâa b. Quraim b. Sahila b. Kahil:

1. O Herr, du Herr der andächtigen Beter, 2. und jedes frommen Muslim, 3. der du das Fest in der Küstengegend eingesetzt hast 4. und gnädig bist den Menschen, wenn sie zum ʿArafa pilgern, 5. und (auch mir), dessen Haupt grau ist und aussieht wie Palmfasern, 6. du erhörst die Bitte dessen, der sich an dich hält, 7. also bring mich zusammen mit Abu Latif, (und verleih) 8. dass er die Heere an einander bringt, 9. mit schmeidigen, scharfen, feinen (Schwertern), 10. und mit schwanken (Lanzen), die sich wohl fühlen in den Händen, 11. und mit wohlgeformten, geglätteten Pfeilen, 12. welche abschwirren von lauttönenden (Bogen) aus Shirjanholz, 13. die nicht brechen, wenn sie geprüft und gebogen werden; 14. und dass er zur Liebe zwingt die verschleierte Jungfrau, 15. die schwellende, schöne, im durchsichtigen Gewande, 16. deren Finger an den Spitzen gefärbt sind, 17. die in Bequemlichkeit und Behagen und Herrlichkeit, 18. nicht in Armut und Entbehrung aufgewachsen 19. und nicht gewohnt ist, verschlissene Kleider umgewendet zu tragen, 20. sondern die feinen gefärbten Gewänder von Jemen.

Nach der Lesart der Leidener Hs. müsste v. 14 übersetzt werden: so dass du (Gott) dann die Jungfrau (mich) zu lieben veranlassest. Am besten wäre wohl die erste Person. Der Dichter wünscht teil zu nehmen an dem Feldzuge des Abu Latif, der nach den Scholien sein Bruder gewesen sein soll.

238. Und es sagte Ìbn alBarrâq alHudhalij:

1. Gibt es eine Befreiung aus den Ängsten und komme ich von der Seefahrt heil davon? 2. soll denn alle Abend das bauchige (Schiff) mit uns dahin schiessen durch die nächtlich finsteren Wogen? 3. indem sein Bug unaufhaltsam das Wasser durchschneidet, trotz dem Schwall der salzigen Flut, 4. deren tanzende Spitzen aussehen wie Lämmer an Lämmer auf der Weide.

239. Und es sagte Hudair, der Dichter der Banu Dhuaiba, als Antwort auf ein Gedicht Maʿqils:

1. Rühm dich nicht die Banu Habib und Qais getötet zu haben, dass du nicht gescholten oder getadelt werdest, 2. denn sie haben nicht alle Kraft angesetzt euch zu verderben, es sind

arme Teufel, die gern etwas zu essen haben möchten. 3. Weisst du nicht, wie wir Hijash und das Geschlecht Chuvailids gebunden haben, bis sie vernünftig wurden? 4. Also prahlt nicht, wir haben in Qainat Marr Köpfe und Glieder liegen gelassen. 5. Schwerter töten sonst die Männer, aber dein Schwert tötet die sehnsüchtigen, brünstigen (Kamelinnen d. i. Weiber).

Vgl. No. 58. V. 5 bezieht sich auf No. 55.

240. Und Rashid b. Abdrabbih alTzafarij sagte, als ihn die Banu Lihjan und die Banu Bakr gejagt hatten:

1. Meine Frau sprach, als sie mich sah: du bist entkommen, ohne dass dir die Pfeile Löcher gemacht haben? 2. Ja, bin ich flüchtig, so bist du (Frau) doch noch flüchtiger und verdienst mehr Tadel, sollte er gespendet werden. 3. Als ich die Bakriten erkannte, die voll Hasses und Grimms gegen uns sind, 4. und als mit ihnen die Banu Quraim kamen, die hinter unserem Nachtrabe her wutschnaubten, 5. und als Mis'ar und seine Vettern andrangen, kochend wie ein Kessel, den der Brand in Hitze gesetzt hat, 8. da lief ich fort, wie ein schwärzlicher, flinker (Wildesel) auf einer beregneten Weide, auf die eine Wolke nach der anderen gefallen ist. 6. Ich hatte zwar geschworen, keinen Pfeil übrig zu lassen, aber manchmal ist es verkehrt etwas voraus zu sagen, 7. ich zog meine Pfeile paarweis heraus gegen sie, indessen ich schoss nicht, bis der Kampf ausgemolken (= vorbei) war.

Vgl. No. 233. Statt des Valij 233, 4 (vgl. 253, 9) tritt 240, 7 der Charîf ein, ohne dass daraus auf Identität zu schliessen wäre. Der Vergleich des Krieges mit einem Kamele, das gemolken wird, ist bekannt.

1. Wolltest du mit mir wettlaufen zu einem weiten Ziele, so würde sich kein Schwacher und kein Strauchelnder (= ich) bereit machen, 2. und wolltest du mich hinhalten, so würdest du erkennen, dass der Lauf der Dinge mich festigte und dich schwächte, 3. und wolltest du mir plötzlich entgegentreten, so würdest du erkennen, dass ich kühn und unbändig bin, streitbar, ein Held.

Die noch übrigen Lieder brauchen nicht übersetzt zu werden, da sie nicht schwer zu verstehen sind, und verdienen es

auch durch ihren Inhalt nicht. Ich lasse also zum Schluss das Verzeichnis der Varianten folgen, die sich teils aus den Scholien, teils aus der Vergleichung der beiden Handschriften ergeben. Die in den Scholien am häufigsten genannten Gewährsmänner alSukkarij's sind alAsmaʿij (A), alGumahij, Abu Amr (S), und Abu Abdallah (BA). Von diesen ist alAsmaʿij bekannt; alGumahij, Abdallah b. Ibrahim, scheint im Fihrist nicht aufgeführt zu werden, kommt aber öfters im Kitab alAghani vor, als Zeitgenosse und zwar wohl als älterer Zeitgenosse des Abu Ubaida (Agh. V 180, 17. XX 20, 13sq.). Abu Amr ist nicht der berühmte, sondern alShaibanij (No. 270), der sich mit der Zusammenstellung der Liederschätze aller Stämme beschäftigt hat (Fihrist I 68). Abu Abdallah ist Ibn alAʿrâbij, wie sich aus der Vergleichung des Scholion zu 1, 13 mit dem zu 1, 14 und der Einleitung zu No. 57 mit dem Scholion zu 56, 1 ergibt. Wo die Scholien keinen Gewährsmann angeben, habe ich die Variante entweder ohne Bezeichnung gelassen oder, wenn es die Deutlichkeit zu erfordern schien, sie als anonym bezeichnet. Die beiden Handschriften habe ich als L (Lugdunensis) und P (Parisiensis) unterschieden; sie wetteifern an Vorzüglichkeit mit einander, doch ist die Pariser, wenngleich nicht durch so viele corrigierende Hände gegangen, ursprünglich noch sorgsamer geschrieben.

139. A stellt 3. 5—8. 4; S hat den 5. Vers nicht. — 2. حلية لا عَشًّا A. — 3. بسبت يُنْدِبُ S. — 4. يوم جاشَهُمْ BA. — 5. احسن الابياتَ die Handschrift, احسن ist hier aber nicht Elativ (Ewald II p. 221), sondern Verbum. عَمِرِى لَقَد احسن S. لَحُسْنَ ما احسن Anon. اولى الخَمِيسِ S. — 6. زادَتْ وزادوا على S. فقدّموا مائةً واخّروا مائة كلتاهما قد وفْت وازدادتا عَدَدَا BA. — 7. Für صابوا auch طافوا und جاؤًا. — 9. Für ضربا auch شَذْبًا, wie es scheint. — 11. لَهُمْ نحم. **140,** 3. لم تَخافُوا Anon. وإنْ هُمْ قُتِلُوا يا عَمْرُو لَم نَخَفِ Anon. — 4. الغَيّالِ. **141,** 6. ونعشو بِالسُّيُوفِ. **142,** 3. من غُوبِر. — 4. وان بِساحَةِ العَبْلاء. — 5. أُخِذْنَ قبيل.

143. Die Handschrift lässt die Ragazverse sämtlich auf ali aus-

lauten. — 1. صَرْع S, صَوْغ Anon. — 3. عاد S. — 6. المَلاجئ نَفْسَهُ S, vgl. die Erörterung im Kamil 21, 9 sqq. — 7. الجعور. — 13. مهجّدا. **144,1.** بعد الهداوة S. — 5. اول طَحْمة. — 6. ثم شق انعطفت الى ابيه خَلْقَه فى البيت رَزْمَة خادرٍ مستلحم S. — 7. المعيّب S. — **145,** 2. للعلاء. **148.** S. 9. Z. 7 v. u. liest die Hs. شرف المنقبة, gegen Sinn und Grammatik. — 2. وتعدوها S. — 16. بنَعْماءَ لو S. — 17. Die erste Kürze fehlt (machrûm), doch kommt das öfter vor, z. B. 153, 5 nach Abu Amr, BH. 881, 19. 932, 5. — 18. لم يَكْفُرُوا المَنّ. **151,** 9. تكاوُدُ S. **152,** 1. قَصَّةُ A. — 2. قَبَلًا und خُيُطِ مِلشيب S. **153.** S. 13. Z. 9 v. u. liest BA يا بنى عاترة. Z. 8 ist für وقرعت ohne Zweifel وفزعت zu lesen. Z. 7 liest BA wiederum بنى عاترة; Z. 3 corrigiert er وقد كانت بنو عاترة اخذوا خفرا لبنى لحيان für الظعن .... وقد جعلت. S. 14. Z. 4: von hier ab berichtet auch A. Z. 9. وفى القوم من هو اكرم منك A. für فانّ .... منك. — V. 2. فدمنة بثَنيّات الاحثّ الى جُرُفَىْ دقاق S. — 4. الوقوعَ حمامُ. — 5. يا عَمْرُ ويْحَكَ Anon., ويك عمّار ohne يا S, vgl. zu 148, 17. — 8. الا حُماةُ. — 11. بيومه آنِ. — 12. حتى تُلاقِى. **154,** 3. ربيط عَتيقٌ und ردع العَبيرِ بجيدها. — 4. ما حُبِّى —. 5. يا برقَ und غاب تَسَنَّمَهُ. — 6. تُرجِى. — 7. لَمْ ينسِنى Anon. الفقار مُلَسْلَس BA. — 8. عَضْبٌ حسام. — 10. بَزًّا. — 11. وَرَانَ فساقَوْنا جَنابَهُم S. — **155,** 2. فياسُك من صديقك مِثْلُ ياسى. — 4. الصبوح. — 7. زفتها النَّبْلُ S. **158.** Die Hs. punctiert überall الدبيل, vgl. 162, 4. 225, 7. Die Verse 4. 5 werden von BA nicht überliefert, in v. 5 vokalisiert die Hs. المُغْرِبِين. **159,** 3. رجل قَرْنَةَ S. — 4. فَلَبِثَ ابا. — 6. قصاركم S. **160,** 1. تَلَقَّتَ نَحْوَهم die Hs. — 2. نُصور. — 3. ابن رُمْح. **162,** 1. وساريةُ. — 4. شرّ بَنِى لِدبيلِ. —

5. مثل اولاد. **163,** 3. كانّهم Anon. فانّكم S. تيوس الشّرق BA. **164,** 1. أبنة. **165,** 1. ذهبت .... لاقيت. — 3. فيه. — 4. مستقيقا S, مستقيا BA. — 8. من أفنان شَقْر S. — 9. لا يَمضى. — 10. حَوارا. — 15. منه وأنّهى BA. **166,** 1. Die Hs. liest richtig بدميم mit د ohne Punkt. — 2. لم تُصب بصميمى. — 5. جدّ عقيم und غيّر عقيم, Emendationen des Iqvâ. **167,** 1. صريم مقلّل. — 3. الم تعلموا أنّ الشعير تَبدّلت دبافية BA. مطفّئة تعلو S. **168,** 1. S liest wie 204, 1. — 2. auch wie 204, 2. — 3. auch wie 204, 3. على السُوق und تصدّمه الخم. — 5. وان يُمسى شيخ بالرجيع وولدة S. — 6. جاء قافلٌ S. — 7. auch wie 204, 7. لستّة. — 8. مرّ وشابَة. — 10. لنا المجلُس. **169.** S ordnet v. 8. 9. 1—3. 5—7. 4 (wie A in No. 205); Abu Nasr beginnt mit v. 5; den v. 10 hat nur BA. — 3. يمور الكلوم. — 4. S liest wie 205, 8. — 5. وردت عَلى زوْرة بشَهْباء تَغْلبُ مَن ذادَها S. — 7. تريعُ الى صوته. — 9. وقد جنّنى. **172.** Die Hs. gibt den Reim in der Pausalaussprache, wozu kein Grund ist, wie Ibn Abdus (Fihrist 165, 29) mit Recht andeutet. **175.** S. 26. Z. 1. نزل القومُ Lugd. — 3. فان تكفرونى تكفروا لى نعمة وان تشكرونى لا اكلّفكم شكرى Schol. Paris. — 4. ولا ستر Par. **176.** S. 27. Z. 15. حديث سنّى. Z. 16. المعَنّ. — 1. هزمْنا امس. — 2. Es ist notwendig مرد وشيب zu lesen, der unsinnige Genitiv ist bloss gewählt, um das Iqvâ zu vermeiden. **178.** S. 29. Z. 5. دخلوا P. — 1. يا منايا S. — 4. اولاد خَتْلة und من السَت. **179,** 2. نجاد بَشْم. **180,** 1. تَدَعْ L. — 2. Es wird نوفلُ oder نوفلًا, der Vokativ oder der Akkusativ, zu sprechen sein, Wright ²II § 38. **181,** 3. جنادة غَدرة P. **182,** 4. كان منّا P. **183,** 3. كالموتمه L. — 4. واذركتنا. — 5. fehlt im Lugd. — 6. خلفنا وغمغمه L.

184. S. 32, 1. حتى إذا اصبحوا P. **186, 2.** إن التقينا P. — 3. ولو اذتك S. **187, 1.** خَبَس (camelos) P. عَمَدْتُ بها. — 2. بمنخرق P. — 3. زهوه P. **188, 1.** قتلت L. **189.** S. 34. Z. 5. أمول L. — 3. auch وشَمْس L. — 6. ويلم und إنْ L. **190, 5.** صاحبي bloss wegen des Iqvâ vermieden. **192.** Im Lugd. wird ابله hinter خليبة ausgelassen, الخليبة erklärt, und gesagt, Miha sei der Name eines Wassers. **195.** S. 36. Z. 6. الى قومهم P. — Z. 7. من شَجَرٍ und وجده نَفَرٌ P. — V. 5. نُسلكُ P. **196.** S. 36 unten جئتم منْها ثُمَّ P. ظهر fehlt im L. **198.** S. 39. Z. 8. نسائهم وذراريَهم P. — 3. سَنُوثِم. **200, 3.** قَتَلْنَا بقتلانا S und BA. — 6. التيس الحجازيُّ. — 7. ففى كُلّ. **202.** S. 41. Z. 5. الثَوْبُ كسانيه L. Z. 9. ثم تَسْمَعُ L. Z. 10. الّا برجل P. **203, 5.** وتَعلَمَ انّ S. — 14. وتَمْنَعكَ P. — 16. تيوس L. **204, 3.** تُصَدّمُه الخمر. — 9. التلاع الحُمْر und والنعم الدبْرُ, auch والنعم الكُدْرُ. **206.** Ueberschrift وابى عمرو fehlt im L. 1. بالمراح P. — 2. عظيم الجَوْف L. **207.** ابرح فى طَوال الغزو P. — 5. اذا خالسته und فلْجٌ L. **208, 3.** رُوَيدَ ما بَدًا und الحُذْفُ S. وٱلّحقوا ببشاءة L. — 5. لا جَدْرَ بيننا S. **209.** Ueberschrift عن الجمحيّ fehlt im L. **210.** Einl. Z. 2. قريم من بين L. **212, 3.** Ich vermute سِلم für سمّ. **214, 1.** Die Hss. sprechen تَأَبَّط [1]). **216.** Einl. Z. 6. فجعلوا له fehlt im L. **217.** Einl. Z. 6. حين fehlt im L. **218.** Einl. Z. 8. فى fehlt im L. Im Scholion findet sich die eigentlich nicht in ein Scholion gehörige Bemerkung وكانت فعلة لم يرضها احد من قريم. **219.** S. 52. Z. 20 scheint

[1]) im Imperf. V, um die zweite Person und die wegen des Metrums erforderliche Kürze der dritten Silbe zu retten. Das Perfectum ist aber unausweichlich, es ist nur die Frage, ob 3. oder 2. Person. Im ersten Fall wäre ein selbst für Araber (BH. 867, 15) sehr harter Personenwechsel, im zweiten eine starke metrische Licenz anzunehmen, die immerhin am erträglichsten ist.

وعذيرهم ein späterer Zusatz zu sein; der Stein war in der That nur die Deckung des Angegriffenen, nicht der Angreifer. — S. 53, 2 lesen beide Hss. وذات ثدى, aber dann müsste es hinterher heissen افترشها, was nicht geht. Es ist nach Agh. XX 23, 3. ذات zu streichen und ثدى zu verstehen wie רחם Jud. 5, 30. **220.** Einl. Z. 6. يغبرونه P für يغزونه L. — Z. 10. فانّ الايّام عقب fehlt im L. — Z. 18. كاتف P. **221.** Einl. Z. 6. له fehlt im P. — Z. 8. وابدا ohne لا L. **224.** Einl. Z. 3. Hinter القبائل steht in beiden Hss. من بطون كنانة منهم حلفاءُ, eine Glosse, deren letzte Worte nicht ordentlich construiert sind. — Z. 4 stammt das Taschdid in غزّاهم von mir. — Z. 7. المَرْمُوسِ P. **225.** Der letzte Vers von Tariqs und der erste von Umajja's Liede fehlt im L, ebenso wie die Ueberschrift in der Mitte. — 2. اشارتْ L. — 3. الشجوات P. **226, 2.** بالعلاء عتيد. **227, 2.** خَرِيق und خرّيق für جراف. — 4. وفَهِمْ L. — 11. وَلَبِثْتُ Hss. **228, 2.** التوسيم P. **229, 4.** يَلْقَوْنَ L. **230.** S. 59. Z. 2 hinter المصطلق fügt P zu: قال له من انت قال رجل من بنى المصطلق. — Z. 12 fehlt قاعدا im L. — Z. 21 fehlt به im L. — Z. 22. بالعبيرَيْنِ L. — 27 بالجارة L, wohl richtiger. **231.** Einl. Z. 12. وولَدَ له تسع L. **232, 1.** آتيَها L. **235, 2.** الى يومه P. **236.** Am Schluss steht hier in den Hss. eine Doxologie, es schliesst hier also ein Teil der Sammlung. **237, 14.** وتُصْبِى L. — 17. والتشويف. **239.** Einl. vgl. No. 58. **240, 2.** وأَوْلَى L. **241, 2.** وتنقضك. **242, 3.** جُفونك L. — 10. يصاما L. — 12. وهاما P. — 21. اهل الحمام; اسودا وهاما P, اسودا حماما L, die Textes-lesart ist aus dem Scholion recipiert. — 22. بحار العدوّ P. — 24. يُبْلِى P. — 28. من عَبْرَةٍ P. — 44. فبّاضة P. — 46. بُلغ P. —

49. يُبَغّين P, wodurch die Cäsur besser wird. — 51. لزُوّاره. — 63. اليه L. **243.** S. 69. Z. 6. وهو يرتجز L. **244,** 1 lies مستهامِ als Doppelreim. — 9. نائى L. — 19. وصالكُنَّ P. — 21. طُلُقٍ P. **245.** S. 71. Z. 10. فَقَعَلَ P. — Z. 14 hinter هذيل fügt P zu: آخَر. — Z. 23. ان فضّ P. — S. 72. Z. 4. وسامعًا L. — Z. 7. 8. Der letzte Vers fehlt im L. — Z. 23. بمثل P. **247,** 4. ساقه L. **248,** 2. العَصْم L. **250,** 4. ناحب P. — 12. تعرِّمًا. — 17. ملاوثٌ P. — 26. وَلَوْ. — 28. غمامةٌ P. — 36. عماوة als Variante zu غمامه P. — 45. ذا عَنْزٍ والأسنادَ دُونَه. — 46. اعلاهُما. — 48. تَحُقُّه. — 49. قفازًا P. جِحاشُ الثعالب. — 52. ارَجَّ رَحيفا P. — 59. المناقب P. — 62. الحوالب L. **251,** 1. بذى البيدِ. — 2. المواحيد als Var. im P. — 4. يُرْمَى P. — 6. سُفْعٍ richtig P. — 7. مغانيه P. — 10. مملوء L. **252,** 1. منّا und als Var. بغافل P. — 5. وجنائب. — 6. فى أفنائها P. — 14. ومصوّرٍ تَمَمٍ هَواءِ ناخبٍ; für جِسمُه auch قَلبُه. — 18. 19 = 19. 18 im L. — 19. للرِّجام. — 20. اصبحتَ P. — 27. فى الضمير P. — 28. واعلم بان وددتُ ليتَ لو اننى فى الامر لا Ibn Bukair nach dem Buche Abu Amrs. — 32. مجاهده. — 33. وَلَوْ P. عائد. **253,** 1. عَليّة P. — 6. السُتور P. — 12. غير مُنْجِزٍ P. — 15. لُقوا P. أُرَى. **254,** 5. لامِعٌ. — 18. حَبيبُهُ P. — 20. تختير الجَوَى. **255,** 8. فعنَيبُ L. فعنُبُبُ P. vgl. Jaqut III 734, 24. — 13. أُشَيبُ P. **256,** 6. وَلَوْ عرضت. — 14. والجَفْنُ. — 15. أولِى ضغن P. — 25. معبوق. — 27. حَنَّتْ. — 40. مجده والعيص L. — 46. S nach Ibn Bukair (ابو حفص P.) والخَيلُ und والدارُ. — 47. وَزُنّاد. **257,** 10. أُدّى P. — 12. الخطّ mit a und u; لَهَا الخطّ. — 18. تُبارُ بها; P فى ليلتين. — 22. تنائى بَعيدِ. — 39. امنَّ القَومِ; P. فضلِ سبيه. **258,** 2. وحشًا P. — 4. الخَضْرِيّين P. — 10. سبيئة P. —

18. زُجِرَتْ P. — 22. زاهِقةٌ (92, 39; P زاهقة). **259**, 8. تُدانِى P. — 11. يغفى P. — 12. زرجونةٍ P. — 20. شراةِ الضبيمِ P. — 24. المسلمين P. **260**, 1. اياتها سِقْمُ P. — 5. بُلِغَ. — 7. حبينَ اسلوا P. — 24. عشيات اللِوَى und ما أَبْرَمَ P. — 25. ما تَقْضِى L. فَلك P, besser. **261**, 3. البياس يَوْمًا ما P. — 4. سمطاء zu corrigieren. — 9. ومَنْ لم P. — 10. ولا دَغْلا P. — 11. لا لِئامًا P. **262**, 6 schol.: اراد حِلٍّ فخفّف اى يكون الحلال سواه فهو حرام. — 22. على الجِبال. — 28. باحتمالِ P. — 34. بَطَمٍ P. — 35. عفرناةٌ L. — 36. ودرَّ حلابَها L. — 38. الخَيْلُ يفيض. **263**, 2. يهجّدنى. — 7. المترايد P. — 10. غير مُباعِدِ. — 20. لِلجادِينَ P. — 23. ليس بِخامدِ P. — 24. الفوائدِ P. — 26. ذو رَيِّقٍ P. — 30. حوض المَجْدِ P. vgl. 270, 31. **264**, 2. لبيدك طُولًا P. — 4. مَتالِف P. — 8. التَهِمِ P, التَيِمِ Muhammed b. Amr. — 9. خَلّى L. — 12. محص مَضارِبُها P. — 17. مُصعِقَةً. — 25. فَوْقَ ما P. **265**, 3. الشُرْبِ P, besser. — 6. السَمَوات Hss. **266**, 9. تعذّم. — 19. اطلالُ L. — 24. ما رَقَبٍ. **269**, 3. لم يُجِزْ P. — **270**, 1. تشوقت P. — 8. يَطْفُنَ P. — 10. غير مُغْلَق. — 11. عَبْدٌ P. — 12. تقاسمن und تناسمن. — 18. اللُبّ P. — 24. بشماء مُحرِق. — 29. او تُدنِى لاشعث. — 31. حَوْمُ المجد غير المدقَّق L. — 33. مُرَوَّق. — 35. ودعاه باسْمِهِ كل. — 38. ولم L. — 39. بِهِ الحرب يَزْهَق L. — 43. سليمَ بنَ منصور بشَهْباء. — 44. عناةَ P. — 47. سلةً P. — 48. فى الحَديد. — 57. أُمّ خرنق L. **271**, 5. كانّ رجيفهن. — 10. حَوْضَى L. — 29. نذير P. — 37. وتُدمِنُ لى الصَرِيمةَ. **272**, 1. بانَ الخ P. — 8. لونه. — 11. غاذية P. — 13. فاجعتُ P. — 15. المرءَ ذا P. — 16. غمّاء P. — 20. والعَقِدُ. — 21. محوننه P. بنفسك P. يُنتقَد P. — 22. مِنكَ P. — 26. وما جهدوا. **273**, 1. نُحِى فيُطاوِينَ. — 2. خلاجها. — 3. يوطّن للف مفجّع. — 6. وُشك.

٩ فهنّ هيّجننا لمّا بَدَوْن لنا … مثلَ الغمامِ جَلَتْه الألّةُ الهوجُ

١٠ فقد لَهوتُ بريّا الحجلِ آنسةٍ … كالشمس برّزها طَلْقٌ وتَبليجُ

١١ فى غيرِ حرجٍ وشرُّ الامرِ عاقبةً … ما كان يَخلطُه ذَنْبٌ وتَحريجُ

١٢ وقد قطعتُ طِباقَ الليلِ تَحملُنى … أدماءُ مثلُ نَضِىّ الجَفْنِ خُرْجوجُ

١٣ ماطورةُ الرِجلِ فى أنسائها شَنَجٌ … وفى الذِراعَيْن إنباءٌ وتَفريجُ

١٤ كأنّ صَفحةَ بابٍ حُلَّ من شَبَحٍ … الى الشراخيبِ والداباتِ مَنْسوجُ

---

7. اصطراد. — 17. فلمّا تعالت فوقه وَهْوَ ضاربٌ بأرْواقه للحبس. — 19. الرَبْق P. — 26. ثَنَى بيديه. — 28. صَفَقْنَ. — 30. وَوَجّهتْ P. — 35. على غيرِ باذلٍ. — 43. بوائلٍ. — 44. يَنا (=يَنْأَى). — 45. للعَنْس P. — 48. لَهْوَ الخ. — 57. حُوصٍ. 274, 2. مَنهجُ P. مستحنفِر. — 4. تَمَحّتْ P. — 5. معوّج P. — 13. تتمعّج P. — 18. الى الحى. — سُوق P. — 25. تَكُنّه. — 43. حين تُعْنَجُ. 275, 5. على اثرِ أطّاطِ الخ. — 6. صدود. — 22. جُنّح. — 24. وخدٌّ اسيلٌ L. 276, 1. وتشعف. — 5. واقْوَرّ. — 6. كَوْر zu vokal. wie 273, 28; Lugd. vokal. mit û. — 9. تنتوى P. — 13. يُصَلّ L, jedoch im Schol. activisch vokalisiert. — 44 fehlt im L. — 55. مزرّف. — 56. مُسْدف. 277, 8. P. دينةً oder دينةٌ. — 17. فغادَرْنه. 278, 12. حَلَبَ P. — 16. صافِق P. — 43. شبارِق. — 58. بين الغَوْر. — 68. جفافِ. — 69. قال السكّرى كان فى الكتاب بائلٍ وذارِق. — 75. المخازق P. — 85. وبنات لاحق. 279, 6. خيال فَوافى P. — 26. دريفة L, mir ist auch دريقة unverständlich. — 41. من أوْلاج P. 280, 3. الاظلال P.

S. 119. Z. 24 berichtige: das thun wir nicht, wir thun euch nichts zu gefallen.

٣٤ وخَـدْن ورقَّـعْـن الـمـسُـوحَ بـمُـرَّجٍ عـشاكـيـلَ مـنـهـا عـاسراتٌ وذابـلُ
٣٥ تَبارَى اذا مـا لاذَ بـالـضـالِ والـغـضـا من الـحَرّ أُدمـانُ الـفـلاةِ الـخـواذلُ
٣٦ كما نشَصتْ فى البَحْرِ أَوتادُ قـادِسٍ مُـرِيـسِـيَّـةٌ طـابـتْ لـه فَـهْـوَ جـافِـلُ
٣٧ كـانّ قُتودى حين تلتهِبُ الضُحَى وتَـحْـمَـى بـه مَـوجٌ من الآلِ جـائـلُ
٣٨ يَـخُـلُّ بـهـا أَنـفـاذَ كـلِّ تَـنُـوفـةٍ صَقِيلُ الحَشَا قد فارَقَ الحُقْبَ ناصِلُ
٣٩ على مَتْنِ دامِى الأَخْدَعَيْنِ بذى الغضى حِـجـاشٌ لـه لـم تـنـفَـصِـلْ وحَـلائـلُ
٤٠ وأَفـرَدَه عـنـهـا وقـد كـان آلـفًـا لهنّ من الـقُـرْحِ الـذُكـورِ قـنـابِـلُ
٤١ فشم من أَفـلاجِ حَـقْـلَـيْـن بَـعْـدَ مـا تـكـفَّـنَ عـنـه أَعْـيُـنٌ وتـمـايُـلُ
٤٢ فأَضْحَى بـأَجـزاعِ الـطُـحَـيِّ كـانّـه فـكِـيـكُ أُسارَى فُكَّ عنه الـسَـلاسِـلُ

٢٨٠

وقـال مـلـيـح ايـضـا

١ هل هَيَّجتْكَ طُلولُ الحَيِّ مُـقْـفِـرَةً تَعْفُو مَعارِفَها النُكْبُ السَجاسِيـجُ
٢ كالمُعْوِذاتِ رجَعْن السَجْعَ فى هَوَجٍ جُوفٍ لهنّ عـلـى الأَولادِ تَـهْـدِيـجُ
٣ اذا كـسَـرْنَ عن الأَطْلالِ عـاقَـبَـهـا حَيرانُ دانِى عَزالِى الماءِ مَثْجُوجُ
٤ تَمْحَى الرُسومَ وتُبْدِى من معارِفها أَشْباءَ فيها لذى الأَشواقِ تَهْيِيجُ
٥ مِثلُ الـكِـتـابِ اذا ما خُطَّ بـيَّـنَـه فى واضِحِ اللون إِعجامٌ وتَـعْـرِيـجُ
٦ او كـالوُشـوم أَسَـفَّـتْـهـا يـمـانـيـةٌ من حَضرَموتَ نُؤُورًا وهـو مـمـزوجُ
٧ ينظُرْنَ مِن خَلَلِ الأَسْتارِ يومَ مِنًى غداةَ تَهْوِى بنا الشُدْفُ الهَماليجُ
٨ بمثلِ أَعيُنِ غِزلانِ الـصَـرِيـمِ لـهـا حـواجـبٌ زانَـهـا طَـمٌّ وتَـزْجِـيـجُ

١٤ ضَرَبْن بأَلْحِيهِنّ والليلُ مُظلِمٌ   أَكُفًّا تَطَوَّى فوقهن الجدائلُ

١٥ هُجودًا على أَطرافِ بِيضٍ كأنّهم   سيوفٌ جَلا عنها جِلاءٌ وصاقِلُ

١٦ بِرَيَّا خُزامَى بَطْنِ فَلْجٍ طَرَقْنِنا   سُحَيْرًا وقد مَلَّ الوَجِيفَ الرواحِلُ

١٧ ورائحةٍ مِن خالصِ المِسْكِ بيَّتتْ   لَطيمَتَها بالطَّفِّ رِيحٌ وهاطِلُ

١٨ ورَيّا يَلَنْجُوجٍ تَطلّلَ مَوهِنًا   ونَشوةِ رَيْحانٍ غَذتْهُ الجداوِلُ

١٩ وقد صاحَ عُصْفورُ الفَلاةِ وقد دنا   لتَزْيِيلِ بَيْنِ الصُبْحِ والليلِ زائلُ

٢٠ فلمّا تَقضَّى الليلُ أَيْقَنْتُ انّه   تراءى لنا فى الليل جِنٌّ وباطِلُ

٢١ فأَصْبَحَ حُبّيها تَفهُّمَ واحدٍ   غريبِ النَوَى لم يَشْفِهِ منكِ نائلُ

٢٢ فإنّى لأَقْرِى الهَمَّ حين يَضِيفنى   بُعَيدَ الكَرَى منه ضَرِيرٌ مُحافِلُ

٢٣ بعَزْمٍ كوَقْعِ السيفِ لا يستقِلّه   ضَعِيفٌ ولا يَرتدُّه الدهرَ عاذِلُ

٢٤ وسَطعاءَ لم تُجْنِنْ حُوارًا ولم تُرَعْ   لِهَدْرٍ ولم تَغْمُمْ يديها الزوامِلُ

٢٥ زَلُوجٍ بشَنْجاءِ النَسا مُستقِلّةٍ   برَجْعِ السُلامَى لم تَخُنْها الحوامِلُ

٢٦ دَرِيقةِ ضَلالِ العُجَى قلّصتْ بها   فُروعُ عِظامٍ زمّلتْها الخصائلُ

٢٧ تَحُفُّ يداها مُنْبِياتٍ كأنّها   على موضِعِ النِسْعِ الشَرِيجُ القَبائلُ

٢٨ شُكِكْنَ الى مَوّاجةٍ لا يَخُونُها   تَوانٍ ولم يُشْنَجْ اليها المَفاصِلُ

٢٩ الى رَعْشَنِيّ كاللِواءِ اقامَهُ   لأَوّلِ زَحْفٍ قَهْرَمانٌ مُقاتِلُ

٣٠ زَمِيلتُها الأُولَى اذا هى شَمّرتْ   يمانيةٌ صُهْبٌ لهن مَلامِلُ

٣١ تَسيّلُ ذِفْراها حَمِيمًا كأنّه   نُقاعةُ صِبْغٍ ماءُه الوَرْدُ آئلُ

٣٢ اذا حَرّكتْ أَطباقَها ضَرَبتْ به   عثانينَ يَسْقِيها من العِطْفِ واشِلُ

٣٣ اذا وضَعوا فيها السِياطَ وأَنْفَذتْ   مَسامِعَها مِن حادِيَيْنا أَزامِلُ

٨٧ فَضَّلَنا اللهُ بأَمْرٍ رائقِ ٨٨ بالعَدْلِ فينا والنَبِىّ الصادِقِ
٨٩ ونَحْنُ اهلُ الدارِ والسُرادِقِ ٩٠ والبابِ والمِنْبَرِ والبَرازِقِ
٩١ والمَسْجِدِ الأَوْسَعِ والرَساتِقِ ٩٢ والمَوْجِ والمَلْجَأ فى الفواهِقِ
٩٣ وخاتِمِ المُلوكِ غيرِ العالِقِ ٩٤ ونَحْنُ وُلّينا حُدودَ الفاسِقِ

٢٧٩

وقال مليح ايضا

١ هَلَ أَنْتَ عن الحَىّ اليمانِينَ سائلُ أَمَ أَنْتَ أَمْرُؤٌ قد أَجْمَعَ الصُرْمَ ذاهِلُ
٢ نَأَى مِن حِراهُ مَن يُحِبُّ وقَرَّبَتْ صُروفُ النَوَى مِنه الذى لا يحاوِلُ
٣ كأنّكَ لم يَعْلَقْكَ مِن أُمّ عابِدٍ نِمامٌ ولم تُضْرَبْ عليكَ الحَبائلُ
٤ ولم يَجْرِ فى الأَخْبار بينى وبينها. أَمِينٌ لنا تُلْقَى اليه الرَسائلُ
٥ ولم نَرْجُ فى الوُدّ المكتَّمِ بَيْنَنا أَأَكْثَرَ فيه الناسُ ام قال قائلُ
٦ ولم ينتَوِمْنّا لها ليلةَ اللِوَى خَيالٌ يوافِى الرَكْبَ والركبُ نازِلُ
٧ ودونِىَ هَيّامُ المَعاصِمِ فاللِوَى ومن دون باب اليُونِ بَحْرٌ وساحِلُ
٨ ودونِىَ مِن هَضْبِ المقطَّمِ مَنْكِبٌ ومِن عابدٍ جَلْسُ القَرا متطاوِلُ
٩ ونحنُ مُنِيخُوا كلِّ صادقةِ السُرَى أَمونٍ بدَفَّيْها جُروحٌ مَواثِلُ
١٠ هُنالِكَ وافتْنى وحولى صحابتى هُجودًا وأَطلاحُ السِفارِ العوامِلُ
١١ سَرَوا والكَرَى يَمْرِى العيونَ وفوقهم ظِلالٌ له تَغْشاهُمُ وغَياطِلُ
١٢ فلمّا تقضّى الليلُ إلّا صُبابةً من الليلِ تَهْديها النجومُ الاوافِلُ
١٣ اناخوا مُعيداتِ الوجيفِ كأنّها نفائحُ نَبْعٍ لم تَرَيَّعْ ذوابِلُ

٤٧ تَهْدِى سَمامًا ناجِىَ السَّلائِقِ   ٤٨ مُشَمِّراتٍ فوق زَجْلِ السائِقِ
٤٩ نَواجِيًا مِثْلَ رَدَى الزَواهِقِ   ٥٠ كانّها بعدَ الصباحِ الفاتِقِ
٥١ خُرْجُ النَعامِ او بناتُ وائِقِ   ٥٢ يَرْمِينَ عَرْضَ المَهْمَهِ المَزاهِقِ
٥٣ بمُقَلٍ فى أَوْجُهٍ عَتائِقِ   ٥٤ من الهَجِيرِ والسُرَى نوافِقِ
٥٥ إنّى لأَنْمِى فى الأَشَمِّ الباسِقِ   ٥٦ بين بُيوتِ خِنْدِفَ المَصالِقِ
٥٧ ومُضَرَ المُنْهَرِتِى الشَقاشِقِ   ٥٨ تَمْلَأُ بينَ الغَرْبِ والمَشارِقِ
٥٩ وبين ارضِ عَدَنٍ وغافِقِ   ٦٠ وبين أَعْلَى جَدَسٍ ودابِقِ
٦١ بالخيلِ والقومِ وبالأَيانِقِ   ٦٢ لو وَرَدُوا ذا اللُجَجِ العمائِقِ
٦٣ لَشَرِبوهنّ بوِرْدٍ داعِقِ   ٦٤ ولو رُمُوا بالطَوْدِ ذى طَرائِقِ
٦٥ لَنَطَحُوه بأَشَدِّ فائِقِ   ٦٦ نَطْحًا يُزِيلُ عَنَبَ الشَواهِقِ
٦٧ لهم غداةَ الرَوْعِ والحزائِقِ   ٦٨ رَجّالةٌ مِثْلُ حِقافِ الحالِقِ
٦٩ يَمْشُونَ بين نابِلٍ ودارِقِ   ٧٠ ودارِعٍ مُسْتَلْئِمٍ وزارِقِ
٧١ وضارِبٍ بالسيفِ او مُعانِقِ   ٧٢ لا يتّقون كَلَبَ الخنائِقِ
٧٣ إلّا بوَقْعِ القُضُبِ الخوافِقِ   ٧٤ يُطَأْطِئُ البَيْضَ على المفارِقِ
٧٥ والطَعْنِ بالاسنّةِ المَخارِقِ   ٧٦ يَتْبَعُ أَطرافَ قَنًا مَوارِقِ
٧٧ يَرْمُونَ بالمحشورةِ المَخاسِقِ   ٧٨ فُروجَ بينِ الحَلَقِ المَضائِقِ
٧٩ حتّى يُخِرّوهم على المَرافِقِ   ٨٠ والخيلُ تَنْزُو فى عَجاجٍ نازِقِ
٨١ مِثْلَ سَعالِى حَوْمَةِ العَمارِقِ   ٨٢ تَحْمِلُ فِتْيانَ الصَباحِ المازِقِ
٨٣ كلَّ طُوالٍ كالعِنانِ شانِقِ   ٨٤ صَلْتِ الجَبِينِ شاحِبِ النَواهِقِ
٨٥ ضَرْبَ الوَجِيهِ وبناتِ ناعِقِ   ٨٦ إنّا لَحَىٌّ غيرُ ذى عوائِقِ

٧ مِثلَ الخُلافاتِ من المَهارِقِ
٨ أُسْقِيتِ هَيْجًا من مُنِيفٍ دافِقِ
٩ مِن كلِّ عَرّاصِ النَشاصِ راتِقِ
١٠ دانِى الرِبابِ لَثِقِ الغَرانِقِ
١١ يَسْحَلُ ماءَ المُزَنِ البَوارِقِ
١٢ غادَرَ فيه حَلْبَةَ الشقائقِ
١٣ أَكدرَ يَغطِى عَجَلَ النراهِقِ
١٤ مُغلَولِبَ الأَعرافِ بالمَضائقِ
١٥ ساجٍ بأَعراضِ الفضاءِ الفاهِقِ
١٦ دارٌ لليلى بَعْدَ بينٍ صادِقِ
١٧ تَهِيجُ أَشواقَ لَجوجٍ عاشِقِ
١٨ اذ انتَ فى غَضِّ الشبابِ الآنِقِ
١٩ ايّامَ ليلى أَجملُ العواتِقِ
٢٠ تُلْطِفُ أَثناءَ النَصيفِ الوادِقِ
٢١ على رِفَلٍّ دائمِ التَعانُقِ
٢٢ نَوّامةُ الصَيفِ على النمارِقِ
٢٣ مثلُ الكثيبِ الراجِفِ الأبارِقِ
٢٤ طَلُّ الخُزامَى مائعُ العَشارِقِ
٢٥ هِرْكَوْلَةٌ ليست من العَسالِقِ
٢٦ ولا الكُبُنّاتِ ولا النَوازِقِ
٢٧ ولا العَريفاتِ ولا المَعانِقِ
٢٨ كانّما تُصبَحُ بالرَواوِقِ
٢٩ صِفْوَةَ هَدّارِ القِلالِ حاذِقِ
٣٠ إن تتّقى منّى بقولٍ مالِقِ
٣١ او تجعلينى كالدَثورِ المائقِ
٣٢ او كالدَنِيِّ الساقِطِ الخَلائقِ
٣٣ أُوجِرْكِ حَبْلَ صارِمٍ مُفارِقِ
٣٤ طِرقٍ يُمِيتُ كُلَّ هَمٍّ طارِقِ
٣٥ ليس لمَن يَكْرَهُه بوامِقِ
٣٦ ومَهْمَهٍ مَزِلّةٍ مَزالِقِ
٣٧ مُشتَبِهٍ أَعلامُه سَمالِقِ
٣٨ به صُوًى تَهْدِى دَلِيجَ الواسِقِ
٣٩ او كسَبايا البَرْبَرِ الحَوالِقِ
٤٠ كَلَّفْتُه ذاتَ خَصِيلٍ لاحِقِ
٤١ ذاتَ مِراحٍ ونَجاءٍ آفِقِ
٤٢ جُبْتُ لها اللَيْلَ بنَوْمٍ آرِقِ
٤٣ مُحتزِمًا بخَلَقٍ شَمارِقِ
٤٤ فوقَ قَمِيصٍ سَلِسِ البَنائقِ
٤٥ فأَصبحتْ تَرْمِى بطَرْفٍ تائقِ
٤٦ تَلْمَحُ لَمْحَ الفارِكِ المُعالِقِ

٤ بذى هَيْدَبٍ أمّا اذا ما علا الرُّبَى   فيُرْوِى وأمّا كُلَّ وادٍ فيَرْعَبُ
٥ تَرَى مُرَعًا يَخْرُجْنَ من تحت وَدْقِه   من الماء جُونًا ريشُها يَتَصَبَّبُ
٦ فراقبنَهُ حتّى تَيامَنَ واحتوتْ   مَطافِيلَ منه حُرِّيَاتٌ فأَغْرُبُ
٧ فقالت له سُعْدَى ارى زِىَّ راكبٍ   عزيزٍ علينا سُخطُه وهو مُذنِبُ
٨ يَلومُ ويُسدِى سِرَّنا ذاك دِينُه   وفى ذاكُمُ يَزرِى علينا ويَعتِبُ
٩ نَظَرْتِ الينا من قريبٍ وأَتلعتْ   بأَعناقها غِزلانُ ضالٍ وربْرَبُ
١٠ كمِثلِ خُدودِ الخيلِ صَدّتْ بأَوْجُهٍ   حِسانٍ وغَشّاها الأجِلّةَ مُعرِبُ
١١ كما راحَ فى سَومِ العَجاجِ عشيّةً   مع الليل حُرٌّ يَنْفُضُ الراسَ أَخْطَبُ
١٢ تَظَلُّ تُراعيه النِعاجُ كأنّه   بذاتِ الغضا غَضْبانُ او متغضِّبُ
١٣ اذا العَوْهَجُ الصَهْباءُ منها سمتْ له   بأنضاءِ غُجلٍ وَقْعُها متخدِّبُ
١٤ تجلَّله فيها لُهامٌ كما كبا   على ضِيقَةِ الوادى الأَتِىُّ المجلِّبُ
١٥ فقلتُ لها يا ليلَ كيف أَزوركم   وقد جَعَلَتْ فى جَنْبِكِ الحربُ تَحْدَبُ
١٦ بلى ثمّ تَرْمِى بالنجائبِ نَحْوَها   دُجَى الليلِ عن هاماتِها يتجوّبُ
١٧ فغادَرَها طَحْنَ الحصى بصُدورِها   ونُدْنِيه من أَعناقها حين يَرْكَبُ

٢٧٨

وقال مليح ايضا

١ يا دارَ ليلَى مِن شِباكِ الخانِقِ   ٢ الى البُحَيْرِ الناعمِ الحدائِقِ
٣ أَمْسَتْ خِلافَ الآلِهِ السَواحِقِ   ٤ سُرَى الصَبا وغُدْوَةَ الخرائقِ
٥ ودَفْقَةً مِن مُرزِم الشقائقِ   ٦ تَرْمِى بجَوْلانِ حَصًى دُقائقِ

٤٥ فما إنْ وردْنَ الماءَ حتّى توقّدتْ   رَحَى الشَّمْسِ واسْتَنَّ السَّرابُ المُرَفْرِفُ
٤٦ وحتّى تعمّمْنَ اللَّجِينَ كأنّه   على مستدارِ الهامِ عُطْبٌ مندّفُ
٤٧ وعادت الى سَبْتِ العَنِيقِ وأَخْضَلَتْ   أزمّتَها هاماتُها حين تَرْجُفُ
٤٨ فلمّا وَرَدْنَ الماءَ أَلْقَتْ لُحِيَّها   لأَسْآرِ أنضاحٍ تَسُوفُ وتَرْشَفُ
٤٩ وحَطَّ الرِحالَ القومُ عنها فرائدٌ   قَرِيبًا ومنها قائمٌ متصدّفُ
٥٠ وأُخْرَى تَعَضُّ الظَّهْرَ منها ولم يكن   سِواه لها فى منزلِ القوم مَعْدِفُ
٥١ وأَلْقَوا على أَسيافهم وعِصِيِّهم   رِواقًا لهم ظَلَّتْ به الرِيحُ تَعْصِفُ
٥٢ مِن الرَيْطِ والطِيقانِ تُنْشَرُ فوقهم   كأَجْنِحَةِ العِقْبانِ تَدْنو وتَخْطَفُ
٥٣ فقالوا قليلا ثمّ شدّوا رِحالَهم   على ضُمّرٍ ظلّت معاوِيذَ تَصْرِفُ
٥٤ فصَلّوا صلاةً قدّموها ليَرْكَبُوا   عُجالَى ورَيْعانُ الظهيرةِ مُسْنِفُ
٥٥ فراحوا بَرِيدًا ثمّ أَمْسَوا بشُلّةٍ   يَسِيرُ بها للقوم رِبعٌ مُرَزِّفُ
٥٦ فباتت تَبارَى فى الدَلِيجِ كأنّها   نعامٌ اذا ما بَلّه الدَجْنُ مُرْزِفُ
٥٧ وأَصبحن قد جاوزن عَرْضَ مفازةٍ   بها البُومُ والأَصْداءُ والجِنُّ تَعْزِفُ
٥٨ وما لا يَعُدُّ الرَكْبُ من كلّ مَهْمَهٍ   يَنِى دون أَقْصاه النَجِيبُ المعلّفُ

٢٧٧

وقال مليح ايضا

١ تَنَبَّهْ لبَرْقٍ آخِرَ الليلِ مُوصِبٍ   رَفِيعِ السَنا يَبْدُو لنا ثمّ يَنْضُبُ
٢ تراه كتَخْفاقِ الجناحِ ودُونَه   من النِيرِ او جَنْبَى ضَرِيّةَ مَنْكِبُ
٣ سَرَى دائبًا فى الرَمْلِ يَنْزُكُ خَلْفَه   مَواهِبَ لم يَعْتِكْ عليهنّ طُحْلُبُ

٢٥ دَنَتْ ثمّ أَدْنَتْنى لليلى وجُمْلِها مُخاشَفةً إنّى على الهول مِخْشَفُ

٢٦ فلما تراجعنا الكلامَ وأَتْلَعَتْ سَوالِفَ رئمٍ طَرْفُهُ متشوِّفُ

٢٧ شَكوتُ العِدَى من دونِ ليلى وإنّه يَزِيدُ هواها النأىُ عِنْدى فيُضْعِفُ

٢٨ وخبَّرْتُها اشياءَ تَعْلَمُ أنّها كذاك فقالت كلّ ما قال نَعْرِفُ

٢٩ وأَلطفتُ مِن شَكْوَى المُحِبّ مَقالةً لليلى وما قالت لنا بَعْدُ أَلْطَفُ

٣٠ فقالتْ له لو كان للحُبِّ مُنْتَهًى وللهَجْرِ او لو كان ذو الضِغْنِ يُنْصِفُ

٣١ بلَغْتَ على رَغْمِ الأُنوفِ كَرامةً اليكَ ولو ماتَ الغَيُورُ المكلَّفُ

٣٢ ولكنْ عَدانى اللَوْمُ مِن ذى قَرابتى ولَغْبُ العِدَى مِمّن يَجورُ ويَجْنَفُ

٣٣ فقلتُ لها سِيرى فَودُّكِ ضامِنٌ علىّ ولُبِّى عندَكم متسلِّفُ

٣٤ وقد حَلَفَتْ ليلى وقد كنتُ أَنْتَهِى الى مُنْتَهَى أَيْمانِها حين تَحْلِفُ

٣٥ بما جَمَعَ الحُجّاجَ من كلِّ بلدةٍ حَرامٍ لهم منها مَقامٌ ومَعْكَفُ

٣٦ وبالوِتْرِ ممّا يَلْقُطونَ من الحَصَى وبالبُدْنِ تَكْبُو فى الدِماءِ وتُنْزَفُ

٣٧ فهم يَحطِمون البَيْتَ منهم مكبِّرٌ ومستَلِمٌ أَركانَه متطوِّفُ

٣٨ يَزالُ لكم فى النفس عندى ولو نأتْ بِكِ الدارُ مكنونٌ من الوُدّ مُزْلِفُ

٣٩ فعندى لِليلى مِثلُ ما حَلَفَتْ به عليها وكلُّ حالِفٍ مُتوكِّفُ

٤٠ فأجسادُنا شَتّى واهواءُنا مَعًا على ذاك نَحْيَا او على ذاك نَتْلَفُ

٤١ فيا ليت شعرى هل أَقولُ لفِتْيةٍ سقتْهم بكأسِ النَومِ صَحراءُ صَفْصَفُ

٤٢ وليلٍ كأثباجِ البَخاتِيّ شائعٍ على الرَمْل يُدْجِى مرّةً ثمّ يُسْدِفُ

٤٣ أَقِيموا بنا الأنضاءَ إنّ مَقِيلَكم إنَ آسْرَعْنَ غَمْرٌ بالجُنَيْنةِ مُلْجِفُ

٤٤ فأَلْقَوا عليهنّ السِياطَ فشَمَّرَتْ سَعالٍ عليها المَيْسُ تَمْلو وتَقْذِفُ

٥ وأَغْلَبَ مِن أعمالِ تَيما كأنّه اذا ما اكتسى فى طَخْيَةِ الليلِ أَكْلَفُ
٦ به الجازئاتُ العِينُ تُضْحِى وَكُورُها قِيالٌ اذا الأَرْطَى لها يتصيَّفُ
٧ وما ذِكْرُه ليلَى وليستْ بخُلَّةٍ تُدانِى ولا إتباعُها لكَ يُعْرَفُ
٨ ولا انتَ تَلْقاها ولا دارُ اهلِها بداركَ إلّا لَمّةَ النَوم تُسْعِفُ
٩ بعيدةُ أشطانِ النَوَى حين تَنْبَرِى بها لامِعاتُ الغَور او حين تُخْرَفُ
١٠ لها بين أعيارٍ الى البِرْكِ مَرْبَعٌ ودارٌ ومنها بالقَفا متصيَّفُ
١١ بِتِلْكَ عَلِقْتُ الشَوقَ ايّامَ بِكْرُها قُصيرُ الخُطَى فى قِدْعةٍ متعطِّفُ
١٢ عليه مع الحَلْيِ النميمُ مُظاهِرًا على النَحْرِ منه والسِخابُ المسوَّفُ
١٣ شبيهٌ بأطلاءِ المَها غَبْرَ أنّه يَصِلُّ بعِطْفَيه جُمانٌ ورَفْرَفُ
١٤ فمِن حُبِّ ليلى يومَ فَيْضِ أَراكةٍ ويومًا بقَرْنٍ كِدْتَ للموتِ تُشْرِفُ
١٥ غداةَ طَلَبْنا الظاعنين ودونَهم رِجالُ العِدَى ما عنهُمُ لكَ مَصْرِفُ
١٦ بمُعْتَمَّةٍ فَضْلَ اللَجِينِ كأنّه اذا صَدَعَتْه بالشَباتَيْن كُرْسُفُ
١٧ من الصُهْبِ مِلجاجٌ يقطِّعُ رَبْوَها بُغامٌ ومَبْنِىٌّ الحَصِيرَيْنِ أَجْوَفُ
١٨ وجاءتْ بحِدْثانِ اللِقاحِ كأنّه شَمُوسٌ اذا ما تَسْمَعُ النَقْرَ تَصْدِفُ
١٩ اذا تَسْمَعُ الإبساسَ كادَ يُطيرُها جُنونٌ كما طارَ الرِواقُ المسجَّفُ
٢٠ طَلًا وسَقَتْه حين كادَ يَحُوزُها مع الشَولِ رَجّافُ اللَهاتَيْنِ مُخْلِفُ
٢١ فلمّا تَلَظَّى فوقها ذو عُلالةٍ دريرٌ وساماها الزِمامُ المحرَّفُ
٢٢ تَنَحَّتْ لِما قد عوِّدتْ قَبْلُ وانبرَى بها رَبِذاتٌ وَقْعُهنّ تخوُّفُ
٢٣ يُميتُ مِن الأَنْضاءِ نفسًا ضَرِيرُها اذا ما انتحاها غَرْبُها المُتعجْرِفُ
٢٤ فلمّا رمتْهم بالجبين وحِلْسُها غَسِيلٌ وأَطْرافُ العَثانَيْنِ تَنْطُفُ

١٧ فَحُبُّكَ ليلى حين تَدْنو زمانةٌ — ويَلْحاكَ فى لَيلى العريفُ المُصَحْصِحُ

١٨ ولو أَنّ ليلى حين تدنو بها النَوَى — تُعِدُّ لأُخْرَى غَرْبَةٍ حين تَجْمَحُ

١٩ ولكنّ ليلى أَهلكتْننى بقولها — نَعَم ثمّ ليلى الماطِلُ المتبَلِّحُ

٢٠ سَبَتْكَ وما تَسْبِيكَ إلّا غريرةٌ — لها والدٌ تَرْضَى به حين يُمْدَحُ

٢١ بذِى حُبُكٍ مثلِ القُنِىّ تَزِينُه — جُداميّةٌ مِن نَخْلِ خَيْبَرَ دُلَّحُ

٢٢ اذا عقلتْه بالعِقاصِ تَمايَلتْ — عَثاكيلُ مِن أثنائه الدُهْمِ جُلَّحُ

٢٣ على صَنَعِ الأَطباقِ رَخْصٍ كانّما — تُنِيفُ به مَجْدولةُ الجِيدِ مُرْشِحُ

٢٤ وخَدٍّ اسيلٍ زانَه متبسّمٌ — نَقِىٌّ تُغادِى ظَلْمَه حين تُصْبِحُ

٢٥ بلَدْنٍ به تَمْتاحُ عَذْبًا كانّما — يُعَلُّ اذا ما ساقِطُ الثَلْجِ يَنْضِحُ

٢٦ بِراحٍ اذا ما صُفِّقَتْ فى زُجاجة — تَزِيدُ به طَورًا وطورًا تُصَرِّحُ

٢٧ بطَعْمةِ رَجْعٍ باتَ تَنْسِجُ مَتْنَه — صَبًا حيث يَسْتَعلِى لها حين تَنْفَحُ

٢٨ وداوِيّةٍ قرّبتُ للقوم عَرْضَها — بذِكْراكِ والخُوصُ الهماليجُ تَمْتَحُ

٢٩ وهنّ على مسلوعةٍ زِيَمِ الحَصَى — تُنِيرُ وتَغْشاها هماليجُ طُلَّحُ

٣٠ وقد صَرَّعَ القومَ الكرَى بعدَ ما مضى — هزيعٌ وسِرْحانُ المَفازة يَضْبَحُ

٢٧٦

وقال مليح ايضا

١ تذكَّرتُ ليلى يوم أَصبحتُ قافِلًا — بزِيزاءِ والذِكْرَى تَشُوقُ وتَشْغَفُ

٢ غداةَ تردُّ الدَمْعَ عينٌ مريضةٌ — بليلى وتاراتٍ تَفِيضُ وتُذْرِفُ

٣ ومن دون ذِكراها التى خطَرتْ لنا — بشَرقىّ عَمّانَ الشَرا فالمعرَّفُ

٤ وأَعملتُ من طَوْدِ الحجاز تَحُوزُه — الى الغَور ما احتازَ الفَقِيرُ فلَفْلَفُ

٤٦ دَحَتْ بِذُروعٍ تَحْسِبُ الخُفَّ بائنًا   سِواها لها وَقْعٌ على الأَيْنِ مِزْلَجُ
٤٧ زَمائلُها فى كلّ طامِسةِ الصُّوَى   لِطافٌ بقيّاتِ الشَّمائلِ خُدَّجُ

٢٧٥

وقال مليح ايضا

١ غدا صِرمُ سُعْدَى فالمَدامِعُ تَسْفَحُ   وجاد بهم صدرٌ من البين مُسْمِحُ
٢ وخَفُّوا فامّا الجامِلُ الجَونُ فاستَرَى   بليْلٍ وامّا الحىُّ بَعْدُ فأَصْبَحُوا
٣ وصَدَّقَ طُوّافٌ تَنادَوا بِرَدِّهم   لَهامِيمَ غُلبًا والسَّوامُ المسرَّحُ
٤ حُتومَ ظِباءٍ واجهَتْنا مَرُوعةٍ   تَكادُ مَطايانا عليهنّ تَطْمَحُ
٥ على إِثْرِها حَشْرُ الخَوافى ومِزْجَرٌ   على البين شحّاجُ الشوارِبِ مُفْصِحُ
٦ جَرَى دونها ثمّ استقَلَّ وصَدَّه   صُدورُ المطايا بارِحًا وهى سُنَّحُ
٧ فقلتُ ارى الحَتْمَ الذى لا أُحِبُّه   فصُرمُ حبيبٍ او فراقٌ مُزَحْزِحُ
٨ فما كان عن يومَيْن حتّى تَصدَّعوا   لِبَيْنٍ كما انشَقَّ الرِداءُ المصيَّحُ
٩ وحتّى رايتُ العِيسَ تُكْسَى مُتونُها   طرائفَ ما تُغلِى التِجارُ وتُربِحُ
١٠ مكَثْن على حاجتهنّ وقد مضى   شبابُ الضُحَى والعِيسُ ما تتبرّحُ
١١ وهنّ مناخاتٌ بأَجْرَعَ تَعْتَدِى   بأَيدٍ لها فيهنّ للسَدْوِ مَطْرَحُ
١٢ فلمّا رأينَ الظِلَّ يَنْزِعُ فوقه   واقبلَ تهجيرٌ لمن يتروَّحُ
١٣ نَهَضْن كأَثْلِ المُنْحَنَى اعتَمَّ نَبْتُه   وأَغرقَه ماءٌ روِىٌّ وأَبطَحُ
١٤ فضَمَّنَ الحُجولَ الغامضاتِ بأَسْوُقٍ   خَراعِبَ حتّى تبرُها يتصيَّحُ
١٥ فباتَ دُموعِى ثَوّةً ثمّ لم تَفِضْ   علىّ وقد كادتْ لها العينُ تَمْرَحُ
١٦ وأَخفيتُ ما لو يَعلَمُ الناسُ لم يَزَلْ   يلومُكَ فيها ناصِحاتٌ وكُشَّحُ

٢٦ بَعَثْنا المَطايا فاستخفّتْ كما هَوَتْ   قَوارِبُ يَزْفيها وَسُوجٌ سَفَنَّجُ
٢٧ لِيورِدَها الماءَ الذى نَشَطَتْ له   ومِن دونه أثباجُ فَلْجٍ فتَوَّجُ
٢٨ فلمّا رأين القومَ قد ألْحقتْهُمُ   بهنّ نَواجٍ فى الأزِمّة نُعَّجُ
٢٩ صَرَوْنَ بأعناقِ الظِباء وأتْلَعَتْ   لهنّ وُجوهٌ لِيطُها مُتبلِّجُ
٣٠ وقلتُ لها عُوجى بعيركِ وانْبَرَى   بها جُؤجُؤٌ مثلُ السفينةِ أهْوَجُ
٣١ تُثيبى حزينًا لا يَزالُ تَهيجُه   لِنأيِكِ أشطانٌ من البينِ خُلَّجُ
٣٢ به مِن هَواكِ اليومَ قد تَعْلَمينه   جَوًى مثلُ مُومِ الرِبْعِ يَبْرى ويَلْعَجُ
٣٣ فصَدّتْ بسَهْلِ المَدْمَعَيْن تَزينُه   عِذابُ اللَّمى كالأُقْحُوانِ مفلَّجُ
٣٤ وقالتْ ألا قد طالَ ما قد غَرَرْتَنا   بخَدْعٍ وهذا منكِ حُبٌّ مزلَّجُ
٣٥ فجِئنا بقولٍ ليس فيه خِلابةٌ   وإلّا فتَكْليمى عليكَ مُحرَّجُ
٣٦ اذا شئتَ فاصْدُقْنى الحديثَ فإنّما   صَفِيّى من الناسِ الذى لا يُمزِّجُ
٣٧ وأوْثِقْ لنا عهدًا نَدُمْ لكَ ما جَرَى   على ثَبَجِ البَحْرِ السفينُ الملجِّجُ
٣٨ وإلّا فآذِنّا بصُرْمٍ نُمِتْ به   أقاويلَ تُقْرا كلَّ يومٍ وتُنْزَعَجُ
٣٩ فقلتُ لها هل حُبُّكِ اليومَ زائدٌ   على كُربةٍ لا بُدَّ أن ستُفرَّجُ
٤٠ فإنّكِ لا تدرين أنْ رُبَّ مَهْمَهٍ   به الحُقْبُ كُورًا والنَّعامُ المخرَّجُ
٤١ نصبتُ له وَجْهى وقد جعلَ المَها   إلى العُلُجانِ العُمِّ والضالِ يَحْلُجُ
٤٢ اذا أوقَدَتْ نيرانَها البِيدُ واشتَوَى   جَنادِبَهُ يومٌ من الصَّيْفِ مُنْضِجُ
٤٣ قَطَعْتُ حِفافَيْه بذاتِ بُرايةٍ   من الأُدْمِ تَزْهى زارَها حِينَ تأنَجُ
٤٤ بجَوْفٍ كجَوْفِ البئرِ يَنْبى ضُلوعَها   خَنوفٌ لها فيه عَلائقُ مُوَّجُ
٤٥ اذا استلحقَتْ مأطورةً يستقِلُّها   مَحالٌ كدُكّانِ الضَّفيرةِ مُدْمَجُ

٦ بها ظِلْتُ أَثْنِى من لَجوجٍ كأنّها   نَجودٌ تُراعِى وحشَ ذى الضالِ عَوْهَجُ
٧ لَدُنْ أنْ رايتُ الشمسَ مِن حيثُ أَشرقتْ   وباقِى الدُجَى عن لِيطِها يَتَبلّجُ
٨ الى ان رَأَيْناها كانّ سَحابَها   وقد نضَبتْ فيه مُلاءٌ مُضرَّجُ
٩ فلم أَنصرِف مِن دارِ سُعْدَى ولم أُفِقْ   من الوجدِ حتّى كادت النفسُ تخرُجُ
١٠ ففى كلّ دار منكِ للقلب حَسْرَةٌ   يكونُ لها نَوْءٌ مِن العينِ مُرْهِجُ
١١ الم تر انّى يومَ أَيْقَنْتُ انّه   هو البينُ منها كِدْتُ بالنفس أَنْشِجُ
١٢ غَداةَ ٱزدجَرْتُ الطيرَ لمّا جرى لنا   بما خِفْتُ مِن سُعْدَى لوامِعُ شُحَّجُ
١٣ وزالتْ بهم صُهْبٌ سِباطٌ كأنّها   قراقيرُ فى ذى لُجّة تَتَعمّجُ
١٤ أَكلْنَ الحِمَى حتّى تصعّدَ فوقها   نضيدٌ اليه مُنْتَهَى النَيِّ مُدْمَجُ
١٥ وحتّى ٱمتَحى من مُسْتوَى صَفَحاتِها   مَحَصُّ الوَلايا والوَقِيعُ المسحَّجُ
١٦ عوارضُ مِن نَوْءِ السِماكَيْن مُزْنُه   ينحّم فى البِيض الدِماثِ ويُنْتَجُ
١٧ هَمَلْنَ به حتّى دنا الصيفُ وانقضى   ربيعٌ وحتّى هائجُ البقل أَملجُ
١٨ وحتّى دعا داعِى الفراقِ وأُدِّيَتْ   الى الحَيّ نُوقٌ والسِطاعُ المُحَمْلَجُ
١٩ لَهامِيمُ تُسْتَدْمَى حميمًا كانّه   اذا ما تَنمَّى بالصَلِيفِ اليَرَنْدَجُ
٢٠ ويَنْفُخْنَ فى مثل المُلاء تَحُوزُه   شَوابِكُ أَلْحِيها اذا ما تَلَمَّجُ
٢١ فلمّا دنتْ مِلأَرْضِ عُولَى فوقها   مَراكِبُ مِن مَيْسٍ وبِيضٌ مدبَّجُ
٢٢ ومُؤتلِقٌ مِن جَيّدِ الوَشْىِ أَخْلَصَتْ   طرائقُهُ ممّا يُحاكُ ويُنْسَجُ
٢٣ فأَبْصَرْتُهم حتّى اذا حالَ دونهم   حُزومٌ من القاعَيْنِ غُبْرٌ وأَشْرَجُ
٢٤ وابصرتُهم حتّى اذا ما تقاذفتْ   صُهابيّةٌ تَغْطِى مِرارًا وتُعْنَجُ
٢٥ بمِثْلِ الغمامِ المستهِلّ تُكِنُّه   هوادِجُ منها كلُّ سَجْفٍ مشرَّجُ

٤٨ لَجُوجٍ اذا استَلْجَجْتَها ذاتِ رَيِّعٍ　　اذا خُودِعَتْ زَهْوَ الخَرِيعِ المُخائِلِ

٤٩ من الخُرْسِ إلّا أنْ تَرُدَّ بُغامَها　　الى طَيِّ مَثْنِيِّ الحَصِيرَيْنِ قافِلِ

٥٠ اذا ما المطايا يومَ يَطْلُبْنَ سَيْرَها　　رَفَعْنَ زَفِيفَ القارِباتِ النَّواصِلِ

٥١ وأَدبرَ غَمُّ الرَّبْوِ عن صدَعاتِها　　وقحّمها عَطْشانُ حُدْبَ المَناهِلِ

٥٢ تُلاعِبُ عِطفَيْها اذا طاوَعَتْهما　　سَبُوحانِ فى رِخْوِ المِلاطَيْنِ عامِلِ

٥٣ نَحتْ بيدَيْها للنَجاء وكُلِّفَتْ　　بماءٍ وَراءَ الطامِساتِ المَواثِلِ

٥٤ دَرِيرَ القَطاةِ استُعْجِلَتْ ثمّ بادَرَتْ　　الى ماءِها وِرْدَ القَطا المُتَراسِلِ

٥٥ يُبِسُّ بها الحادى مَخافةَ غَرْبِها　　اذا شَمَّرتْ تشميرَ خَرجاءَ جافِلِ

٥٦ تَعُوصُ ويَثْنِيها الزِمامُ فتَرْعَوِى　　اذا لم يماسِكْها وجيفُ الرواحِلِ

٥٧ الى حَضْرَمِيّاتٍ كانّ عيونَها　　نِطافٌ دَنَتْ فى طَيِّ خُوصٍ ضَواهِلِ

٥٨ مشرَّفةٍ قُودٍ اذا ما تطاردتْ　　بأعناقها بُعْدَ المَلا المُتَماحِلِ

٥٩ سَمَون بامثالِ القَنا شُجِرَتْ بها　　عَناجِيجِ يَجْبِذْنَ اطّرادَ الجدائِلِ

٦٠ سَعالِى السُرَى غِيلُ العدُوِّ اذا اغتدتْ　　الى الماءِ إهزافَ القطا المتغاوِلِ

٢٧٤

وقال مليح ايضا

١ أَفِى أَرْبُعٍ للريحِ فيهنّ مَدْرَجُ　　ومَغْدًى على معروفهنّ ومَدْلَجُ

٢ أَرَبَّت به صيفَيْنِ حتّى أَنالَها　　طريقٌ على مُسْحَنْفِرِ الريع مُنْهِجُ

٣ وذو هَيْدَبٍ يَمرِى الغمامَ بمُسْدِفٍ　　من البَرْقِ فيه حَنْتَمٌ مُتَبَعِّجُ

٤ فَهَلْ فى رُسومٍ قد أَمَحّتْ وطَحْطَحَتْ　　حَصاهُنّ أَفواجٌ من الريحِ نُسَّجُ

٥ لذى عَولةٍ عانٍ وآخرُ لم تكن　　له حاجةٌ فى دارِ سُعْدَى معرَّجُ

٢٨ فلمّا اصطَفقْنَ السَّيْرَ والتَفَّ كَوْرُها   عليها كما التفّتْ غُروسُ الجَداوِلِ

٢٩ وأَرْخَتْ لخِرْصانِ البُراتِ خُدودَها   بِراجِفةٍ مِثلِ الجُذوعِ الرَّواقِلِ

٣٠ وعَمَّمَ أَلْحِيها اللَّجِينُ ووُجِّهتْ   على واضِحِ الأَهْداب سَهْلِ المَناقِلِ

٣١ جَزِعْتُ بقَولٍ ليتَ ليلى واهلَها   وجامِلَهم أَجْلَوْا بأهلى وجامِلى

٣٢ وقلتُ سِوى ليلى الوَداعُ فإنّنى   ارى ذاك منها اليومَ إحدى النوافِلِ

٣٣ فضَنّتْ علينا بالوَداع فلم تُجِبْ   حَزِينا ولم تَرْدُدْ كلاما لسائِلِ

٣٤ وأَبْدَتْ لنا عَذْبَ الغُروبِ كأنّما   عليه شُنانُ المُرْزِماتِ الهواطِلِ

٣٥ ولم ار مثلى يُسْتَحَثُّ صبابةً   من البين او يبكِى الى غيرِ واصِلِ

٣٦ ولا مثلَ ما أَلْقَى بلَيْلَى وحُبِّها   ألا حُبُّ ليلى حُبُّ غَيٍّ وباطِلِ

٣٧ ولا مِثْلَ ما أُعطِيتِ منّا وقد بدا   لنا منكِ إعراضٌ وقِلّةُ نائلِ

٣٨ فمَهْما يَكُنْ من حُبِّ ليلى فإنّها   على ذاكَ مُسْقاةٌ دِماءَ المَقاتِلِ

٣٩ موكَّلةٌ بالشكِّ قادرةٌ لنا   على القَتْلِ او طُولِ السَقامِ المُماطِلِ

٤٠ نَعيشُ بوَعْدٍ مِنْكِ لا تُنْجِزِينَه   ونأمُلُ ذاكِ الوَعْدَ من غيرِ باذِلِ

٤١ فلم تَنْظُرِى دَيْنا ولَيتِ اقتضاءه   ولم ينقلِبْ منكم طَليبٌ بطائلِ

٤٢ فإنْ تَصْرِفِى بالأُدّ عنّى ولا تَرَىْ   سماحةَ أخلاقى وحُسْنَ شمائلِى

٤٣ فما صُرْمُها إلّا كصُرْمٍ قَبِلْتُه   مِنْ أُخْرَى وكُلٌّ لَسْتُ منه بآئِلِ

٤٤ وما هَمُّها إلّا كهَمٍّ جَلَوْتُه   بعَزْمٍ يَنِى من دونه كلُّ عاذِلِ

٤٥ ومُسْتَخلِسِ الأَرْطَى مَخُوفٍ به الرَّدَى   بعيدِ المَدَى للعِيسِ دَفْنِ المَناهِلِ

٤٦ قَطَعْتُ اذا ما الليلُ أَدْنَى رِواقَه   بمُلْتَهِمِ الصَحْراءِ جَوْنِ الغَياطِلِ

٤٧ بِعِيدِيّةٍ كالفحْلِ او ماطِليّةٍ   لَحُوقِ التَوالِى ذاتِ جِدٍّ وباطِلِ

٨ اذا داوروها بالحِبال تشتّمتْ   لهم حَرِباتٌ غيرُ خُرسِ الجلاجِلِ
٩ وإن ردّدوا فيها النُسوعَ تَباعدتْ   بها صُعَداوَى كلِّ أَحْمَرَ بازِلِ
١٠ فلمّا دَنَتْ مِلأَرْضِ حتّى تقرّبت   اليها وحتّى طبّقتْ بالكلاكِلِ
١١ وقاموا اليها بالوَلايا فشمّرتْ   بها قَرِداتُ النَىّ شُمُّ الكَواهِلِ
١٢ ولا حِمْلَ إلّا المَيْسُ او ذو غِفارةٍ   مِن القَرِّ منقوشُ العِصِىّ الذوابِلِ
١٣ مُغَطًّى بدِيباجٍ يقارِبْنَ بينه   وبينَ عِناقِ الرَقْمِ غَيْرِ المُشاكِلِ
١٤ فلمّا استوتْ أَحْمالُها وتصدّفتْ   بشُمِّ المَراقِى بارِداتِ المَداخِلِ
١٥ وَلَجْنَ وُلوجَ الباقِرِ العِينِ بادرتْ   سَمُومَ الضُحَى أَعْياصَ نُعْمٍ ظَلائلِ
١٦ ومِلْنَ بليلى نَحْوَ جَلْسٍ كانّما   تَحدُّرُ ذِفراهُ نُقاعَةُ ناطِلِ
١٧ فلمّا دنتْ مِن حِمْله وهو هاجِدٌ   لها عارِفٌ للحَبْسِ مُرْخَى الخصائلِ
١٨ سَمَتْ فوقه للظِلِّ وَهْىَ مَكِيثةٌ   بَهِيرُ الحَشا واسْتَمسكتْ بالانامِلِ
١٩ تَرى بُرحاءَ الرَبْوِ يَجْرِى حَبابُه   على الجِيدِ والأعطافِ غَيْرِ العَواطِلِ
٢٠ الَى سَلِبٍ يَرْتَجُّ ثمّ تَنُوءُه   بأرداف بُوصٍ مِثلِ دِعصِ الخمائلِ
٢١ مهضّمةُ الأحشاءِ ممكورةُ الشَوَى   قَطوفُ الخُطا خَلْخالُها غَيْرُ جائلِ
٢٢ نَقِيّةُ بينِ المَحْجِرَيْنِ كانّما   كستْ مُذْهَبًا مَجْرَى الدُموعِ الهوامِلِ
٢٣ اذا اطّردتْ بين الوشاحَيْنِ حرّكتْ   أَراخِىَّ مُصْطَكٍّ من الحَلْىِ حافِلِ
٢٤ اذا هى ناءتْ للقيام تَخَضّدتْ   تخضُّدَ مَنْثَنِى شارِبِ الراحِ مائلِ
٢٥ فلمّا استقرّتْ فوقَه وهو مُسْتَوٍ   بمُخْتَلِفِ الألوانِ دانِى السدائلِ
٢٦ بَنَى بِيَدَيْه صَدْرَه ثمّ لم يَكَدْ   يقوم بها لولا اشتِدادُ المَفاصِلِ
٢٧ وعاجَ لها جاراتُها العِيسَ فارعوتْ   عليها اعوِجاجَ المُعْوِذاتِ المَطافِلِ

٢٩ وانتَ ذو شَيْبَةٍ هَيْهاتَ مُطَّلَبى   عَهْدَ الصَبابَةِ ذاكَ الجَهْلُ والفَنَدُ
٣٠ بَلْ سوف تُسْلِيكَ عن ليلى وذِكْرِها   حَرْفٌ تَغَنَّى بأَطْرافِ الشَبَا أُجُدُ
٣١ دَفْقاءُ للرِيحِ فيما بين مِرْفَقِها   وبين كَلْكَلِها مَجْرًى ومُطَّرَدُ
٣٢ تُرِيحُ فى مِثْلِ جَفْرِ الماءِ يَفْرُجُهُ   لِمَخْرَجِ الرَبْوِ مِنْها لَهْجَمٌ سَنَدُ
٣٣ سِعْلاةُ ظَلْماءَ حَرْفٌ لا تُورِّعُها   خِشاشَةٌ مِثْلُ حِجْلِ الساقِ والمَسَدُ
٣٤ مُهْتَشَّةٌ لِدَلِيجِ الليل صادِقَةٌ   وَقْعَ الهَجِيرِ اذا ما شَحْشَحَ الصُرَدُ
٣٥ لا تُسْتَزادُ ولا تَثْنِى براكِبِها   اذا تفاضَلَتِ العِيدِيَّةُ النُجُدُ
٣٦ تَخْدِى اذا ما ظَلامُ الليل أَمْكَنَها   مِنَ السُرَى وفَلاةٌ شَحْشَحٌ جَرَدُ
٣٧ خَدْىَ النَعامَةِ راحَتْ وهى خائِفَةٌ   فَرَفَّعَتْ زِفَّها مشعوفَةً تَخِدُ
٣٨ اذا المَطايا غَداةَ الرِبْعِ أَتْعَبَها   رَمْلٌ تَمُدُّ له اعناقَها صَعَدُ
٣٩ وأَرْهَقَتْهُن مِنْها سِيرَةٌ نَكَظًا   تَكادُ منها ذِراعُ العَنْسِ تَنْقَصِدُ

٢٧٣

وقال مليح ايضا

١ أَجَدَّ الخليطُ اليومَ أَشْكَى التزايُل   فُجاءَةَ فَجّاعٍ مِنَ البَيْنِ عاجِلِ
٢ مُشِتًّا بأَشْطانٍ يَبُوصُ خِلاجُه   وَداعَ المُحِبِّى وٱختلافَ الرَسائِلِ
٣ ولمّا أُوَطِّنْ للفِراقِ مُفَجَّعًا   بشَحْطِ النَوَى او بٱنبِتاتِ الحَبائِلِ
٤ اذا فارقَتْ ليلَى تذكَّرَ حُزْنَه   وهاجت عليه لائماتُ العواذِلِ
٥ وما خِفْتُ ذاكَ البينَ حتّى سَمِعْتُهم   تَنادَوا بتَبْكِيرٍ ورَدِّ الجَمائِلِ
٦ ضُحَيًّا فطَوَّيْنَ السُتورَ وقَرَّبوا   لهم كُلَّ مَحْبُوكِ القَرا غيرِ ناحِلِ
٧ مُحَمْلَجَةِ الأثباجِ دُفْقٍ كأنّما   تغَرِّدُ أَلْحِيها اصْطِرارُ الاجادِلِ

٩ فالعِيرُ تَحْمِلُ أشواقًا مضعَّفةً   والعَيْنُ يُكْحَلُ فيها الصابُ والرَمَدُ

١٠ وقلتُ وَهْىَ بَعِيدٌ واستمرَّ بهم   آلٌ يعمِّمُهم والقَرْقَرُ الجَرَدُ

١١ بَحْرِيّةٌ فوق غَمْرِ الماءِ غادِيَةٌ   يَزْفى كَلاكِلَهُنّ المَوْجُ والزَبَدُ

١٢ كدُلَّحِ الشَرْبِ المُجْتارِ زَيَّنَهُ   حَمْلٌ عَثاكِيلُ فَهْوَ الواثِنُ الرُكُدُ

١٣ ما ذا هُنالِكَ مِن شىءٍ فُجِعْتَ به   وحاجةٍ لكَ تُطْوَى دُونها حَصَدُ

١٤ شَمّاءُ فيهم وشَمّاءُ التى تَبَلَتْ   عقلى او انْصَدَعَتْ مِن حُبّها الكَبِدُ

١٥ ما يُسْلَبُ المَرْءُ ذو التَقْوَى عَزِيمَتَهُ   حتّى يخالِطَه الاشواقُ والكَمَدُ

١٦ غَرّاءُ فَرْعاءُ مِبهاجٌ لمَضْحَكِها   رَيّا كرَيّا الخُزامَى بَلَّها الثَأَدُ

١٧ تُجْرِى السِواكَ على عَذْبٍ عُلالَتُه   كما تهلَّلَ تحت المُزْنَةِ البَرَدُ

١٨ كانّها يومَ تَثْنِينا تحيّتُها   غَمامةٌ من سِماكٍ صوبُه قَرِدُ

١٩ تَثْنِى لنا جِيدَ مَكْحُولٍ مَدامِعُها   لها بنَعْمانَ او فَيْضِ الشَرَى وَلَدُ

٢٠ طِفْلُ القِيامِ جُمادِىٌّ تَرَشّحُه   حيثُ ارْتَعَنَّ الأراكَ الدَوْحُ والعُقَدُ

٢١ وحُبُّ لَيْلَى ولا تَخْشَى مَخُونَتَه   صَدْعٌ بقلبك ممّا ليس يَنْتَقِدُ

٢٢ وكَيْفَ تَسْلُبُنا ليلى وتَكْنُدُنا   وقد يمنَّحُ منّا العَوْلَةَ الكُنُدُ

٢٣ لا أنْتَ تَرْجُو لها وَصْلا فتَتْبَعَهُ   مع العَدُوّ ولا دارى لها بَلَدُ

٢٤ وإنْ دَنَتْ حُجِبَتْ عنّا وان وعدتْ   مِن نَفْسِها نائلا ضنّتْ بما تَعِدُ

٢٥ مِن دونِ ليلى رجالٌ مُبْغِضُون لنا   أرعيتُ فيهم وما أرْعَوا ولا قَصَدُوا

٢٦ وما عَجِلْتُ وما رُدُّوا بحاجتهم   عندى وما بَلَغُوا جَهْدِى وقد جَهَدُوا

٢٧ يكلِّمونكَ تخليفًا وانفسُهم   تُطْوَى على حَنَقٍ مَوْتٍ وتَنْعَقِدُ

٢٨ إنّى لأُكْرِمُ نَفْسِى أنْ أُواحِنَهُم   فى الامرِ حين بدا مِن تَرْكِهِ رَشَدُ

٣٣ يَظَلُّ اذا ذُكِرْتُ لَه بأَرْضٍ بها سُعْدَى لأَضْلُعِه زَفِيرُ
٣٤ ولم يُصْبِحْ مِن الأحياء حَيٌّ ولا مِمّن تضمَّنتِ القبورُ
٣٥ أَحَبُّ الىّ مِن سُعْدَى وسُعْدَى صَدودٌ بالنَوالِ لنا هَجُورُ
٣٦ تُخالِفُنا وتَلْبَسُ كلَّ لَوْنٍ لنا شكلاءُ خالبةٌ خَتُورُ
٣٧ وتُدْهِن للصريمة وَهْىَ تُبْدِى لنا وَصْلًا وتَعْلَمُ ما تُدِيرُ
٣٨ ولو جاهرتِنى بالصُرْمِ سُعْدَى وتَصْرِيمُ الحِبالِ لها جَدِيرُ
٣٩ وَجَدْتِ ممرَّسًا بالصرم جَلْدَ العزيمةِ حين تَعْجُمُه الامورُ
٤٠ فما يكُ فيكِ مِن خُلُقٍ زَرَيْنا عليه حين باحَ بكِ الضميرُ
٤١ فانتِ كريمةٌ وابوكِ صَقْرٌ له فى المجد مأثُرةٌ وخِيرُ
٤٢ وانتِ بَرِيَّةٌ مِن كلِّ سُوءٍ وعن ذى الوصم شامخةٌ قَذُورُ

٢٧٣

وقال مليح ايضا

١ أَنَّ الخليطَ الذى ما دونه احدٌ عندى ولو لم يكن يدرى بما أَجِدُ
٢ لم أَخْشَ بينَهُم والدارُ إنْ جَمَعَتْ يومًا مبدِّدةٌ والقُرْبُ والبُعُدُ
٣ حتّى رايتُهُمُ تَعْلُو رحالُهُمُ ملمومةً فوقهنّ النَىُّ واللِبَدُ
٤ سُدْسًا وبُزْلًا اذا ما قامَ راحِلُها تَحَصَّنَتْ بشَبًا أَطرافُهُ غَرِدُ
٥ فقَلَّ ما لَبِثوا حتّى استمَرَّ بهم بينٌ كعَطِّ رداء العَصْبِ مُنْجَرِدُ
٦ تُحْدَى بهم راجفاتُ الهَمِّ مُجْفَرةٌ غُلْبٌ يَشُدُّ لها أَثْباجَها القَحَدُ
٧ مُصْطَفَّةٌ كاصطِفافِ الفُلْكِ لا لُجُنٌ تحت السِياط ولا مشعوفةٌ شُرُدُ
٨ كأَنَّ ما فوقها مِمّا عُلِينَ به دِماءُ أَجوافِ بُدْنٍ لونُها جَسِدُ

١٣ كما تَمْشى النَزِيعةُ زَيَّنَتْها   مع الحُسْنِ الأَجِلَّةُ والضُمورُ
١٤ يَزِينُ مَواكِفَ العَبَراتِ مِنها   مَدامِعُ ساكِناتُ الطَرْفِ حُورُ
١٥ ومِثْلوجُ الغُروبِ يَمُجُّ رِيًّا   شُنانَ المِسْكِ خالَطَهُ العَصِيرُ
١٦ تُنِيفُ بواضِحِ اللِيتَيْنِ يَكْسو   تَلاعَتَهُ الزَبَرْجَدُ والشُذُورُ
١٧ ثَقِيلَةُ مَوْضِعِ الأَرْدافِ تَخْطُو   على بَيْضاءَ ليس بها وُقُورُ
١٨ تُدافِعُ طُرَّةَ الخَلْخالِ حتّى   يَظَلُّ فُضاضُهُ عنها يَطِيرُ
١٩ فلمّا طالَ حَبْسُهُمُ ومَلُّوا   ومَلَّ مُناخَهُ الطَرِفُ الوَقُورُ
٢٠ يَشُنَّ على ظَواهِرِ أَخْدَعَيْهِ   قَليبَصَ الماءِ سالِفَةٌ نَعُورُ
٢١ وشَمَّرَتِ الجِمالُ بكُلِّ خَودٍ   يَفِيضُ على مَحاجِرِها العَبِيرُ
٢٢ جَوافِلَ فى السَرابِ كما استقَلَّتْ   فُلُوكُ البَحْرِ زالَ بها الشَرِيرُ
٢٣ فتَضْجَعُ تارةً وتُقِيمُ أُخْرَى   بهِنَّ طَوالِبَ القَصْدِ الصُدورُ
٢٤ كأنّ الأُرْجُوانَ على ذُراها   ودِيباجَ العِراقِ دَمٌ نَحِيرُ
٢٥ وأَتبعتُ الظَعائِنَ طَرْفَ عَيْنٍ   عُلالَةَ دَمْعِها نَضِرٌ غَزِيرُ
٢٦ غَداةَ جَرَتْ لنا بفِراقِ سُعْدَى   ظِباءُ الجِزْعِ سانِحَةً تَعِيرُ
٢٧ ظِباءٌ غَيْرُ ساكِنَةٍ وحُمٌّ   الخَوافِى حَتْمُها عَجِلٌ عَسِيرُ
٢٨ وشَحّاجٌ يَنُوءُ لِمَنكِبَيْهِ   أَحَمُّ كأنّه فَرَسٌ مُغِيرُ
٢٩ نَذِيرًا البينِ قد عَلِمَا بسُعْدَى   وأيّامُ الفِراقِ لها نَزِيرُ
٣٠ ولو ظاهرتْ سابِغَتَيْنِ بينى   وبينكِ لا يَخُونُهُما القَتِيرُ
٣١ غداةَ البينِ أَنْقَذَنى لسُعْدَى   جَلِىٌّ فى رَماضَتِهِ طَرِيرُ
٣٢ اذا ما حالَ دونَ كلامِ سُعْدَى   تنائِى الدارِ والحَنِقُ الغَيُورُ

٦٥ تَعاوَى بها لَيْلًا ويُصْبِحُ بَعْضُها　　لِبَعْضٍ عَلَى الحَسْرَى بِبَيْداءَ سَمْلَقِ

٦٦ أَجَزْتُ بِمِذْعانِ العَنِيقِ تَرَبَّعَتْ　　مع الشَّوْلِ صَوْبَ العارِضِ المتبَعِّقِ

٦٧ فَأَوْثَجَتِ النَّيَّ الوَثِيقَ وأَظْهَرَتْ　　جِراحَ الوَلايا فوقَ دَفٍّ مُبَلَّقِ

٦٨ وإنّي لأُمْسِي نائيًا مِن أَحِبَّتِي　　لدى غيرِ ذى قُرْبَى ولا متخلِّقِ

٦٩ وإنّى لخَرّاجٌ مِن الهَمِّ مُنْشِبًا　　كَلالِيبَه بين الحَشا والمُخَنَّقِ

٧٠ بِعَنْسٍ تَبِيتُ العِيسُ تَرْفَعُ تَحْتَها　　خَبِيبًا يُبَلِّى كُلَّ سَفْعاءَ سَيْلَقِ

٢٧١

وقال مليح ايضا

١ جَزِعْتَ غداةَ نُشِّصَتِ الخُدُورُ　　وجَدَّ بأَهْلِ نائلةَ البُكُورُ

٢ تَنادَوا بالرَّحيلِ فأَمْكَنَتْهم　　فُحولُ الشَّوْلِ والقَطِمُ الهَجِيرُ

٣ تربَّعتِ الرِّياضَ رياضَ عَمْقٍ　　وحيثُ تَضجَّعَ الهَطِلُ الجَرُورُ

٤ مساحِلةً عِراقَ البَحْرِ حتّى　　رَفَعْنَ كأنّما هُنّ القُصورُ

٥ كأنّ صَرِيفَهنّ اذا تَسامَتْ　　مَذاكِيها ولَجَّ بها الهَدِيرُ

٦ رَجِيفُ المُزْنِ بين مسدَّماتٍ　　يَبَشُّ صَرِيفَهنّ شَبًا ذُكورُ

٧ فلمّا أَنْ أُنِخْنَ وباشَرَتْها　　هوادِجُ فوقَها رَقْمٌ حَبِيرُ

٨ مشرَّفةُ المَناكِبِ بارِداتُ　　المَداخِلِ حين يَحْتَدِمُ الحَرُورُ

٩ وقام خَراعِبٌ كالمَوزِ هَزَّتْ　　ذَوائبَه يَمانِيةٌ ذَخُورُ

١٠ لهنّ خُدودُ جِنّةِ بَطْنِ حَوْمَى　　ولِلرَّمْلِ الروادِفُ والخُصورُ

١١ يُطِفْنَ بعَوْهَجٍ غَيْداءَ مِثْلِ　　الغَمامةِ بَرْقُها عَمِلٌ مُنِيرُ

١٢ تَقُومُ فتَنْثَنِى وتَمُرُّ هَوْنًا　　كما تَبِعَ الرِّياحَ نَقًا يَمُورُ

٤٥ قتلنا ابنَ حَبْواءَ الذى كان خيرَهم   وزِدْنا عليه خالدًا وابنَ مُعْتِقِ
٤٦ وعَمْرًا نَجَدْنا حَلْقَه بمُرِشّةٍ   متى ما تُخالِطْها الأَسِنّةُ تَشْهَقِ
٤٧ ونحن صبحْنا جَمْعَ كَعْبٍ ولِفَّهم   بعُسْفانَ منّا سَلّةً لم تُبَرِّقِ
٤٨ غَدَونا اليهم نَحمِلُ الموتَ نَحْوَهم   كزَحْفِ القِطار فى القَتيرِ المُبنَّقِ
٤٩ صبحْناهُمُ والشَمْسُ خَضْراءُ غَضّةٌ   بذاتِ اللَظا حَدَّ السِنانِ المخرِّقِ
٥٠ لَقِينَاهُمُ والموتُ قِسْمانِ بيننا   بضَرْبٍ كإضرامِ الغَضا المتحرِّقِ
٥١ بمَعْلوبةٍ خُضْرٍ وسُمْرٍ كأنّما   يفصِّلنَ بالأَعْناقِ خِيطانَ بَرْوَقِ
٥٢ غَداةَ ابتقَرْنا بالسُيوفِ أَجِنّةً   مِن الحرب فى منتوجة لم تطرِّقِ
٥٣ تَرَى القومَ يَزْجُون المها العِينَ وسطَهم   مُفارِقةً ازواجَها لم تطلَّقِ
٥٤ ترى كلَّ بِكرٍ فيهِم ذاتِ مئزَرٍ   كَعابٍ وأُخْرى مَنْصَفٍ ذاتِ مِنْطَقِ
٥٥ ونحن ضربنا يومَ يُلْتَمَسُ الهُدَى   بأَسيافِنا عند النبىّ الموفَّقِ
٥٦ ضربنا بهنّ الهامَ عن كلّ جائرٍ   عن الدين او مِن تائهٍ متبطِّرِقِ
٥٧ بضرب تَرَى أُمَّ الدِماغ كأنّها   اذا ندرتْ مِن جَوْبِها راسُ خِرْنِقِ
٥٨ بضرب يُزيل الهامَ شِدّةُ وَقْعِهِ   بكلِّ حُسامٍ ذى صَبِيٍّ ورونَقِ
٥٩ وقد علمتْ ذاك القبائلُ كلُّها   ومَن قد فككنا مِن اسيرٍ ومُطْلَقِ
٦٠ فإنْ أفتخِرْ أَبْلُغْ مَدَى المَجْدِ كُلِّهِ   وان أقتصِرْ ابلغْ سَناءً وأَصْدُقِ
٦١ وانْ افتخرْ يوما بخِندِفَ لا أَجِدْ   لها خَطَرًا يومَ الرِهانِ المسبَّقِ
٦٢ هُمُ السَمْعُ والعينانِ والراسُ كلّه   أَعَزُّ بها الكُفّارَ عن كلِّ مَنْطِقِ
٦٣ نَفُضُّ جَماعاتِ الرؤوس بهامةٍ   رَجوفٍ ونابٍ يَقْرَعُ الهامَ مِصْلَقِ
٦٤ وداوِيّةٍ مَلْساءَ يُمْسِى سِباعُها   بها مِثلَ عُوّادِ السَقيمِ المُغَفَّقِ

٢٥ وَمَن يتعلَّقْ حُبَّ شمّاءَ او تَكُنْ — له شَجَنًا يُكْثِرْ حَنينًا ويَشْتَقِى

٢٦ ويَهْتَجْ لذِكْراها اذا خطَرتْ له — وللبَيْن منها والخيالِ المؤرِّقِ

٢٧ حَنِينَ اليَمانِى هاجَه بعد سَلْوةٍ — ومِيضُ رَمِيٍّ آخِرَ الليلِ مُعْرِقِ

٢٨ فحَنَّ ولم يَمْلِكْ حَنينًا وهاجَه — لأَوْطانِه صوبُ السَنا المتألِّقِ

٢٩ فإنْ تَصْرِفى بالوُدّ عَنّى وتَبْخَلِى — بوَصْلِكِ او تُدْلِى بأَشْعَثَ مُخْلِقِ

٣٠ فإنّى كما قد تعْلَمِينَ ابنُ حُرّةٍ — لقَرْمٍ هِجانٍ وابنِ آلِ مُحَرِّقِ

٣١ وانّى ابنُ صخرٍ ثمّ آلِ مؤمَّلٍ — هنالك حوضُ المجد غيرُ المرنَّقِ

٣٢ أَبِى نَصَبَ الراياتِ بين هوازِنٍ — وبين تميم بعد خوف محدِّقِ

٣٣ فلمّا رأوا قومًا وسُمْرًا خِضابُها — دِماءُ الكُماةِ فى أَنابِيبَ مُرَّقِ

٣٤ وسابغةٍ خُضْرًا وكلَّ مضرَّسٍ — بماءِ الحَديدِ فى صديدٍ ورَوْنَقِ

٣٥ سَمَوا نَحْوَ صَخْرٍ بالعيون وأَعلنوا — به ودعاه منهُم كلُّ مُشْفِقِ

٣٦ فما أَمِنُوا حتّى جرى الدينُ بيننا — وبينهمُ مثلَ الجَناحِ الممزَّقِ

٣٧ وما بَرِحُوا حتّى تَولّى امورَهم — عليهم رِضًا للحاملِ المتوثِّقِ

٣٨ فاعطاهُمُ شَفْعَ الدِياتِ ضَريبَةً — عليه فلم تُحْبَسْ ولم تُتَعَوَّقِ

٣٩ ونَحْنُ قَتَلْنا مُقْبِلًا غيرَ مُدْبِرٍ — تَأَبَّطَ ما تَزْهَقْ بنا الحربُ نَزْهَقِ

٤٠ وقائدَ بَهْزٍ قد قتلنا وربّما — قَتَلْنا الكَمِىَّ حاذِرًا غيرَ مُطْرِقِ

٤١ مَنَعْنا مِن الأَعْداءِ كلَّ وليجةٍ — وجارٍ وحُزْناهم الى غير مَلْصَقِ

٤٢ بنَعْمانَ أَسيافٌ أَقَمْنَ عليهِمِ — نوائحَ شوبوبٍ من الموت مُصْعِقِ

٤٣ ونَحْنُ بَطَحْنا يومَ أَنْفَ فلم تَعُدْ — سليمُ بنُ منصور بجأواءَ فَيْلَقِ

٤٤ غداةَ اسرنا فى الحبال مُلوكَكم — عُناةً بنى الصَبّاحِ وابنَ المحلِّقِ

٥ وإن جاشَ مِن أَجوافِها نَفَحَتْ بِهِ مَشافِرُ هُدْلٌ فوق هامٍ مُنَطَّقِ
٦ غَدَونَ وأَعقابُ الظَلامِ يَشُلُّه صَباحٌ كنَسْجِ الحائكِ المتفتِّقِ
٧ فأَصْبَحْنَ قد عالَيْنَ بالمَيْس فوقَها وكِسْوتُه مِن كلِّ قِطْعٍ ونُمْرُقِ
٨ يُطِفْنَ بأحمالِ الجِمالِ غُدَيَّةً دَرِيجَ القطا فى القَزِّ غيرِ المشقَّقِ
٩ نِعالًا لأقدامٍ يُصانِعْنَ خَطْوَها مُصانَعَةَ الأَطفالِ لمّا تُطلَّقِ
١٠ بكلِّ خَطيطِ الكعبِ دُرْمٍ حُجومُهُ تَرَى الحِجْلَ فيه غامِضًا غيرَ مُقْلَقِ
١١ يجلّلها الأحمالَ غِيدٌ كأنّما جُلِينَ بماءِ المُذْهَبِ المُتَرَقْرِقِ
١٢ خِدالُ الشَوَى قُبُّ البُطونِ كأنّما تقسَّمْنَ رَيَّا البابليِّ المعتَّقِ
١٣ كما اهتزَّ أَثْلٌ تحت ريحٍ تَمُدُّه انابيبُ جُوفٌ بين نَخْلٍ وخَنْدَقِ
١٤ تَصبّحن من بَرْدِ الغَداة كما ٱجتننتْ لأَطفالِها أُدْمُ المَها المتعنِّقِ
١٥ أُصولَ الغَضا لم تُضْحِ حتّى تعوّذَتْ به مِن أَجِيجِ الواهجِ المتودِّقِ
١٦ فلمّا تركْنَ الدارَ وَحْشًا ووَجَّهتْ عناجيجُ تَغْشَى ذا حَرِيبٍ مسوَّقِ
١٧ مُنِيرٍ تَجُوزُ العِيسُ مِن بَطِناتِه حَصًى مِثْلَ أَنْواءِ الرَضِيحِ المفلَّقِ
١٨ تَزوّدتُ مِن شمّاءَ نَظْرَةَ عاشِقٍ بها هائمٍ مَن يُخْطِرِ القَلْبَ يَعْلَقِ
١٩ غَداةَ ثَنَتْ مِن ناعِجيٍّ كأنّه سَماوةُ حَيْدٍ مِن خُلاقَةَ مُشْرِقِ
٢٠ اذا قَدَعَتْهُ بالزِمامِ وأَبْرزتْ انامِلَ فُتْخًا مِن رداءٍ مُحَقَّقِ
٢١ تَوَقَّى بعِطْفَيْهِ الزِمامَ وتارةً يصمِّمُ فى مَثْناتِه غيرَ مُتَّقِى
٢٢ لعمرى لئن أَبكتْكَ كلُّ مَحَلّةٍ لشمّاءَ او طَيفٌ متى تُمْسِ يَطْرُقِ
٢٣ لَتَلْتمِسَنْ عَيْنًا سِوَى عينِك التى رَهَنتَ بمَجارى دَمْعِها المتدفِّقِ
٢٤ تَراوِحُها بعضَ البُكَى وتُعِينُها على الغَيِّ من وجدٍ بشمّاءَ مُلْحِقِ

٣ فما طلعتْ كواكبُه بنَحْسٍ ولكن كلُّها كانت سُعودَا
۴ فلمّا قاربَ العِشْرِينَ قادوا اليه الأَمْرَ مَيْمُونًا رشيدَا

٢٦٩

هذا آخِرُ شعر ابى صخر فى رواية ابى عمرو وقال ابو صخر فى رواية ابى عبد الله

١ أَأَزالَ العِلاجِىُّ ابنُ يحيى بن راشدٍ فجَرّحنى اذ لم يكن بِىَ ذا عِلْمِ
٢ ولو تَمَّ فى الأَعْياصِ بَيْتُكَ كلُّه عَدَلْتَ ابنَ يَحْيَى فى القضاء وفى الحُكْمِ
٣ اوِ البِيضِ من آلِ المُغِيرَةِ لم يَجُزْ علينا صَرِيحًا مِن فَصِيحٍ ولا عُجْمِ
۴ أَفِى حُكْمِكُم أَنْ تَقْبَلُوا مِن مُغَلِّسٍ ولم تَقْبَلُوا مِنّى ولا من ابى سَهْمِ

شِعْرُ مُلَيْحِ بن الحَكَمِ

٢٧٠

حدثنا ابو سعيد السكرىّ قال اخبرنا محمّد بن حبيب عن ابى عمرو الشيبانىّ واخبرنى محمّد بن الحسن عن ابى عمرو الشيبانىّ وعبدِ الله بن ابرهيم الجمحىّ واخبرنى ابن ابى علىّ الشيبانىّ عن عمرِو بن ابى عمرو عن ابيه قالوا قال مليح بن الحكم بن صخر بن أُقيصر بن عُميرِ بن زيد بن إياس بن سهم القِرْدِىُّ قِرد بن معاوية بن تميم بن سعد بن هذيل بن مُدْرِكة بن الياس بن مُضَر بن نزار بن مَعَدٍّ

١ تشوّفتُ اثْرَ الظاعِنِ المتفرِّقِ وشمّاءُ بانت فى الرَعِيل المُشَرِّقِ
٢ غَدَوا بعد ما همّوا بأَنْ ينهجّدوا بلَيْلٍ وزمّوا كلَّ اعيسَ مُحْنِقِ
٣ سَدِيسٍ وعامىِّ البُزولِ لنابِه شَباةٌ كَزُجِّ الحَرْبَةِ المتذَلِّقِ
۴ اذا هنّ ظاهرن اللَجِينَ صَدَعْنَه بسُمْرِ الشَبا يَخْرِقْنَهُ كلَّ مَخْرَقِ

٢٥ أَهْوَى الى نفسى ولو بَخِلَتْ   مِمّا ملكتُ ومن بنى سَهْمِ
٢٦ والخُلْدُ يَجْمَعُ ذاكُمُ ابدًا   مَعَهُ قَرارُ الخَفْضِ والطُعْمِ
٢٧ ولقد عَجِبْتُ لِنَبْلِ مُقْتَدِرٍ   يَبسِطُ الفُوادَ بها ولا يُدْمِى
٢٨ يَرمِى فلا تُشوِيكَ رَمْيَتُه   فلَوَ ٱنّنى أَرمِى كما يَرْمِى
٢٩ ولَوَ ٱنّ قلبى اذ عَزَمْتُ له   صُرْمِى وهَجْرِى كان ذا عَزْمِ
٣٠ او كان لى غُنُمًا تذكُّرُكم   أَمْسَيْتُ قد أَثْرَيْتُ مِن غُنْمِ
٣١ بيَدِ الذى شَعَفَ الفوادَ بكم   فَرَجُ الذى أَلْقَى من الهَمِّ
٣٢ كَرْبٌ مِنَ ٱجْلِكِ ليس يَفْرُجه   إلّا مَلِيكُ الناس ذو الحُكْمِ
٣٣ ما فى الحياة اذا تَلِفْتِ لنا   خيرٌ ولا للعيش من طَعْمِ
٣٤ ولَمَا بَقِيتِ لَيَبْقَيَنَّ جَوًى   بين الجوانح مُضْرِعٌ جِسْمِى
٣٥ فاستَيقِنى أن قد كَلِفْتُ بكم   ثمّ ٱفْعَلِى ما شئتِ عن عِلْمِ

٣٦٧

وقال ابو صخر ايضا

١ اذا نُفِسَ المنفوسُ من آلِ خالدٍ   بدا كَرَمٌ للناظرين مُبِينُ
٢ تَبيّنُ سيمَا سَرْوِهِ قبل سَبْعةٍ   تَمامًا ووَجْهٌ واضِحٌ وجَبِينُ
٣ يَسُودُونَ مُرْدًا قَبْلَ وَصْلِ لِحاهُمُ   وشَيْخُهُمُ طاحِى القِباب ثَخِينُ

٣٦٨

وقال ايضا لسَعِيدِ بن عبد الملك بن مروان وهو سعيد الخير

١ سَعِيدُ الخيرِ إنّا قد ضَمِنّا   له نُصْحًا ووُدًّا لن يَبِيدَا
٢ أَصابَ ابو سعيد حين سَمَّى   سعيدًا حين سمّاه سعيدا

٥ فبِرامَةَ العُلْيا غَشِيتَ لها ... رَسْمًا سقاكَ الغَيْثُ مِن رَسْمِ
٦ بَكَرَتْ عليكَ لها مبشِّرَةٌ ... رَيّا تخضّمُ بالِىَ الهِدْمِ
٧ طِفْلٌ يمانيةٌ لها رَهَجٌ ... تَمْرِى قوادِمَ دُلَّحٍ دُهْمِ
٨ يَتْلُونَ مُرْتَجِزًا له نَحَمٌ ... جَوْنًا تَحَيَّرَ بَرْقُهُ يَسْمِى
٩ يَزْهَى الرِبابَ اذا يَجِيشُ كما ... يَزْهَى القِلاصَ تَغَذُّمُ القَرْمِ
١٠ يَدَعُ الافاعِىَ وَدْقُهُ قِطَعًا ... صَرْعَى ويُنْزِلُ آمِنَ العُصْمِ
١١ ويَنُلُّ بالعُمْرِىِّ رَيِّقُهُ ... تَلَّ الفَنِيقِ الشَوْلَ اذ يَحْمِى
١٢ سَقْيًا لما هَيَّجْتِ لى حَزَنًا ... فاضتْ له العينانِ بالسَجْمِ
١٣ ولَوَ انَّ ما حُمِّلْتُ حُمِّلَهُ ... شَعَفاتُ رَضْوَى او ذُرَى بُرمِ
١٤ لَكَلَلْنَ حتّى يَخْتَشِعْنَ له ... والخَلْقُ مِن عُرْبٍ ومن عُجْمِ
١٥ والجِنُّ لم تنهَضْ بما حمَّلْتِننى ... ابدا ولا المِصبابُ فى الشَرْمِ
١٦ ويُقِرُّ عينى وهى نازحةٌ ... ما لا يُقِرُّ بعينِ ذى الحِلْمِ
١٧ أَنَ اَرَى الذى قَدَ اَظُنُّ أن ستَرَى ... وَضَحَ النهارِ وعالِىَ النجْمِ
١٨ قد كان صُرْمٌ فى المَماتِ لنا ... فعَجِلْتِ قبلَ الموتِ بالصُرْمِ
١٩ أطلالَ نُعْمٍ اذ كَلِفْتُ بها ... يا دِينَ هذا القَلْبِ من نُعْمِ
٢٠ اذ تَسْتَبِى قلبى بذى غُذَرٍ ... ضافٍ يَمُجُّ المِسْكَ كالكَرْمِ
٢١ ومُطَوَّسٍ سَهْلٍ مَدامِعُه ... لا شاحِبٍ عارٍ ولا جَهْمِ
٢٢ ومفلَّجٍ حُمٍّ مَتاغِرُه ... مِثْلِ الأَقاحِى وافِرِ الظَلْمِ
٢٣ وِلَوَ اَنَّنِى أُسْقَى على سَقَمِى ... بِلَمَى عوارِضِها شَفَى سُقْمِى
٢٤ ولَلَيلةٌ منها تَفِيئُ لنا ... فى غَيْرِ ما رَفَثٍ ولا إِثْمِ

٢٤ والطُورِ والمسجِدِ الاقصى وزائِرِه   هل بعدَ ذا لذَوِى الايْمانِ مِن قَسَمِ
٢٥ لقد وَجَدْتُ بلَيْلَى ضِعْفَ ما وَجَدَتْ   شَمْطاءُ تَثْكَلُ بعدَ الشَيبِ والهَرَمِ

٢٦٥

وقال ابو صخر ايضا

١ ما ذا ترجّى بعد آلِ مُحَرِّقٍ   عفا منهُمُ وادى رُهاطَ الى رُحْبِ
٢ فسُمْىٌ فأَعْناءُ الرَجيعِ بَسابِسٌ   الى عُنُقِ المِضياعِ مِن ذلك السَهْبِ
٣ سِوَى عَزْفِ سُمّارٍ بها كُلَّ ليلةٍ   كعَزْفِ قُيونِ الفارسيِّ لدى الشَرْبِ
٤ جَلَوا مِن تَهامِى أَرْضِنا وتبدَّلوا   بمكّةَ بابَ اليُونِ والرَبْطَ بالعَصْبِ
٥ أُؤَمِّلُ جَهْلًا أَنْ تَرِيعَ النَوَى بهم   وهُنَّ بهم شُدْفٌ صَوادِرُ عن شَغْبِ
٦ أَشاعَكُمُ الأَجْرُ المُضاعَفُ والغِنَى   وصاحَبَكُمْ رَبُّ السماواتِ مِن رَكْبِ
٧ فلِلّهِ قومى كلَّ يومِ كريهةٍ   أَلَمَّتْ بتَيْهُورٍ مَناكِبُهُ صَعْبِ
٨ ولله هُمْ يومًا اذا ما تزيَّنوا   لكَسْبِ النَدَى او للمُواصِلةِ الجُدْبِ
٩ بَهاليلُ بَسّامونَ بُلْجٌ لدى القِرَى   مَلاويثُ حَلّالونَ بالأَفْيَحِ الرَحْبِ
١٠ فإلّا يقلِّدْنى المنيّةُ حَبْلَها   نَزُرْهُم عَجالَى بالجِنابيّةِ الصُهْبِ

٢٦٦

وقال ابو صخر ايضا

١ لِمَنِ الديارُ تلوحُ كالوَشْمِ   بالجابتَيْنِ فروضةِ الحَزْمِ
٢ فبرَمْلتَىْ قَرْدَى فذى عُشَرٍ   فالبِيضِ فالبَرْدانِ فالرَقْمِ
٣ وبِضارِجٍ طَلَلٌ أَجَدَّ لنا   شوقًا الى فَيْحانَ فالنَظْمِ
٤ ولها بذى نُبْوانَ منزلةٌ   قَفْرٌ سِوَى الأَرْواحِ والرَهْمِ

٤ كم جاوَزَتْ دونَنا مِن كلِّ مهلكةٍ   غولٍ مهالكَ أَهوالٍ ومن ظُلَمِ
٥ دُعْجٍ ومِنْ خادِرٍ شُثْنٍ بَراثِنُها   ضِرغامةٍ تحتَ عيصِ الغابِ والأَجَمِ
٦ جَهْمِ المُحَيَّا عَبوسٍ باسِلٍ شَرِسٍ   وَرْدٍ قُصاقِصةٍ رِيبالةٍ شَكِمِ
٧ ومِن عدوٍّ ومن خيلٍ مُسَوَّمَةٍ   ومِن سُهوبٍ وأَمْيالٍ ومن عَلَمِ
٨ تهيَّجتْنى وَريعَ القَلْبُ اذ طَرَقتْ   فقلتُ رُدّى فؤادَ الهائمِ النهِمِ
٩ وقُلْتُ حُلّى أَسيرًا فى حِبالِكُمُ   أَوثَقْتُموه بلا تَبْلٍ ولا بَدَمِ
١٠ وتِلْكَ هيكلةٌ خَودٌ مبتّلةٌ   صَفْراءُ رَعْبلةٌ فى مَنْصِبٍ سَنِمِ
١١ عَذْبٌ مقبَّلُها خَدْلٌ مُخَلْخَلُها   كالدِعْصِ اسفلُها مخصورةُ القَدَمِ
١٢ سُودٌ ذوائبُها بِيضٌ تَرائبُها   مَحْضٌ ضرائبُها صِيغَتْ على الكَرَمِ
١٣ شُنْبٌ مَتاغِرُها يَرْضَى مُعاشِرُها   لَذٌّ مَباشِرُها تَشْفِى من السَقَمِ
١٤ عَبْلٌ مقيَّدُها حالٍ مقلَّدُها   بَضٌّ مجرَّدُها لَفّاءُ فى عَمَمِ
١٥ دُرمٌ مَرافِقُها سَهْلٌ خَلائقُها   يَرْوَى مُعانِقُها مِن بارِدِ النَسَمِ
١٦ طَفْلٌ أَنامِلُها سَمْحٌ شَمائلُها   ذو العِلْمِ جاهِلُها ليستْ من القَزَمِ
١٧ كانّ مُعتَقَةً فى الدَنّ مُغْلَقَةً   صَهْباءَ مُصْعَقَةً مِن رانيٍّ رَذِمِ
١٨ شِيبَتْ بموهِبةٍ مِن راسِ مَرْقَبةٍ   جَرْداءَ مَهْيَبَةٍ فى حالِقٍ شَمَمِ
١٩ مِن راسِ عاليةٍ مِن صَوْبِ غاديةٍ   فى إِثرِ ساريةٍ أَعقابَ مُحْتَدِمِ
٢٠ خالَطَ طَعْمَ ثَناياها وريقَتِها   اذا تَكونُ تَوالِى النَجْمِ كالنُظُمِ
٢١ تِلْكَ الهَوَى ومُنَى نَفْسِى ورَغْبَتُها   فكيفَ أَهْوَى خليلا غيرَ ذى قِيَمِ
٢٢ حَلَفْتُ باللهِ والتوراةِ مُجْتَهِدًا   والنورِ والبَيْتِ والأَركانِ والحَرَمِ
٢٣ ورَبِّ رَكْبٍ على خُوصٍ مخيَّسةٍ   عُوجٍ ضَوامِرَ والانجيلِ والقَلَمِ

١٦ نَمَى من فُروعِ العِيصِ فى المَجْدِ والذُرَى   وَسَهْمٍ وفَرْعِ المُطْعِمين الاجاوِدِ
١٧ فأَنْتَ ولا تُفْقَدْ قَناتُكَ صُلْبَةٌ   اذا قُرِعَتْ فَضَّتْ قَناةَ المُكايِدِ
١٨ تَقودُ أُولِى الأَضْغانِ حتّى يسلِّموا   وتَأْبَى فلا تَنْقادُ يوما لقائِدِ
١٩ وإن يَسْعَ ذو مجدٍ ليَقْرُبَ مَجْدَه   يُبَرِّزْ عليه خالدٌ غيرَ جاهِدِ
٢٠ ويَصْبِرُ للعافِينَ بالعُرف والندى   ويُعْطِى المَهارَى بعد شَفْعِ الولائدِ
٢١ ورُكْبانِ أَنْضاءٍ يَبُلُّ رِحالَهُم   ضَرِيبُ عَثانِينٍ مِن الثَلْجِ بارِدِ
٢٢ غَدَوا ومَداهم خالدٌ ورِكابُهم   بمَجْنَبى مُنِيرٍ لاحِبٍ ذى عَوانِدِ
٢٣ فجَلَّى قَتامَ النَحْسِ عنهم فأَسْفَروا   اغرُّ مِن الاعْياصِ ليس بجامِدِ
٢٤ اذا ضَنَّ بالقَطْرِ السحابُ وأَمْحَلوا   سَمَوا نَحْوَ فيّاضٍ كثيرِ العوائدِ
٢٥ كأنّهُمُ منه اذا نزلوا به   على نَهَرٍ مِن فَيْضِ دِجْلَةَ راكِدِ
٢٦ وما مُسْبِلٌ بالماءِ جاشت بِحارُه   رِدافُ السَنا ذو رَوْنَقٍ مُتَقاوِدِ
٢٧ بأَغْزَرَ مِن فَيْضِ الأَسِيدِيِّ خالدٍ   ولا مُزْبِدٌ يَعْلُو جَزائِرَ حامِدِ
٢٨ فإنْ قال يوما قال بالحقّ عادِلًا   وفاصِلةٍ يَرْضَى بها كلُّ قاعِدِ
٢٩ ولو نال نَجْمَ السَعْدِ اكرمُ مَن مَشَى   لَنالَ بكَفَّيْه نُجومَ الأَساعِدِ
٣٠ ولو كان حوضُ الموتِ لا شَىْءَ دُونَه   مكانَ الثُرَيّا كنتَ اوّلَ وارِدِ

٢٦٤

وقال ابو صخر ايضا

١ نامَ الخَلِىُّ وبتُّ الليلَ لم أَنَمِ   وهَيَّجَ العينَ قَلْبٌ مُشْعَرُ السَقَمِ
٢ مُكَلَّفٌ بنَوَى ليلَى ومِرَّتِها   يا طُولَ ليلِكَ ليلًا غيرَ مُنْصَرِمِ
٣ قد كنتُ أَحْسَبُنى جَلْدًا فهَيَّجَنى   طَيفٌ لها طارِقٌ لم يَسْرِ مِن أَمَمِ

٣٧ فلم يَكُ حِينَ يَشْفَعُهم نَكاها لأَوْجُهِها سِوَى الأَعْياصِ صالِى

٣٨ تَلَقَّوها بطائحةٍ زَحُوفٍ يُفيضُ الحُصْنَ منها بالسِخالِ

٢٦٣

وقال ابو صخر يمدح خالد بن عبد العزيز بن عبد الله بن خالد بن أَسِيد

١ الا يالَ قومٍ للسَقام المُعاوِدِ نُكاسًا وطَيْفًا مِن رُقَيّةَ عامِدِ

٢ يُهَيِّجُنى ليلًا وذلك لا يُرَى نهارًا اذا ما كنتُ لَسْتُ براقِدِ

٣ أَهاويلُ مِن جِنِّيَّةٍ كلَّ ليلة تُرافِقُنى باللَيْلِ فوقَ الوَسائدِ

٤ وتَكْنِدُ إِحسانى اذا هى أَصْبَحَتْ فيا حَبَّذا مِن طَيْفِ سارٍ وكانِدِ

٥ تَصُدُّ بِعادًا بين هَجْرٍ وعَولةٍ فلا تَبْخَلُ مِن ذاك الحبيبِ المُباعِدِ

٦ وكم قد مَضَتْ من ليلةٍ ثمّ ليلة مِنَ اَجْلِكِ يَسْتَشْفِى لِسُقْمِى عَوائدى

٧ اذا هى ناءَتْ للقِيام تَأَوَّدَتْ تأَوُّدَ غُصْنِ البانةِ المُتَراوِدِ

٨ فإِنْ تُنْفِدِ الايّامُ وُدَّكِ بَعْدَ ما علِمْتِ فإِنّ الدَهْرَ ليس بنافِدِ

٩ أَدَعْكِ وأُعْمِلْ مِرْجَمًا ذا عُلالةٍ يَبُدُّ وَجِيفَ الناجِياتِ المَواخِدِ

١٠ يُعانِدُ عِطْفَيه الزِمامُ وتارةً يصمِّمُ فى المَثْناةِ غيرَ مُعانِدِ

١١ الى خالِدٍ نَرْجو ونامُلُ رِفْدَه فأَكْرِمْ مامولٍ يُرجَّى ورافِدِ

١٢ رَبِيعٌ وبَدْرٌ يُسْتَضاءُ بوجهه كريمُ النَثا مستربِعٌ كُلَّ حاسِدِ

١٣ أَقامَ بِدارِ الحَمْدِ يَغْشَى قَطِينُه نَداه ورُكْبانُ المَلا المُتباعِدِ

١٤ لَدَى سِدْرَةِ المَعْروفِ كُلَّ عشيّةٍ يَنوبون رِفْهًا سَيْبَ أَبيضَ ماجِدِ

١٥ بمنزلةٍ بين الطريقين لم يكن لِيَنْزِلَها إِلّا فَتًى مِثْلُ خالِدِ

١٧ كفانى كلُّ أَبْيَضَ خالديٍّ   طويلِ الباعِ مُضْطَلِعِ الحَمالِ
١٨ يُفيدون القِيانَ مُقَيَّناتٍ   كأطلاءِ النِعاجِ بذى طَلالِ
١٩ وصُلْبَ الارحبيّةِ والمَهارَى   مُخَيَّسةً تُزَيَّنُ بالرِحالِ
٢٠ وأَوجُهُهم تُبَشِّرُ مُعتَفِيهم   اذا ما سَلَّموا قَبْلَ السؤالِ
٢١ ونَبْعَتُهم نُضارٌ من قُريش   وغَيْطَلُ عِيصِهم دَوحُ الظِلالِ
٢٢ اذا حَكَموا على قوم أَقَرّوا   فما من بعدِ حُكْمِهِمِ مَقالُ
٢٣ وتَحْيَا الأَرْضُ أن يَمْشُوا عليها   وهم زَيْنُ الحَجيجِ على الجِبالِ
٢٤ بَنَى آباءُهم لِبَنِى أبيهِم   وهم آباءُهم غيرَ انتحالِ
٢٥ على ما كان أَسَّسَ أَوَّلُوهم   من المَجْدِ المقدَّم والفَعالِ
٢٦ دَعائمُ من أُمَيَّةَ راسياتٌ   ثَبَتْنَ وفَرْعُهُنَّ أشمُّ عالِى
٢٧ وما متَرجِّزُ الآذيِّ جَوْنٌ   له حُبُكٌ يَطِمُّ على الجِبالِ
٢٨ تَحَمَّلَ آلُ بُصْرَى من وَحاهُ   واهلُ الجَوْفِ هَمُّوا بارتحالِ
٢٩ بأَغْرَزَ من نَوالِ بنى أَسِيدٍ   ولا قَرِدُ الذُرَى واهِى العَزالِى
٣٠ اذا صَبُّوا فُوَيقَ اللِيْنِ خُضْرًا   لِطافَ الطَيِّ غَضّاتِ الصِقالِ
٣١ اذا سَقَطَتْ حواشِيهِنَّ أَمَّتْ   بأَقْدامٍ مُخَصَّرةِ النِعالِ
٣٢ أَرَقَّ الحائكون وأَوْسَعُوها   لِكُلِّ اشَمَّ بُهْلُولٍ طُوالِ
٣٣ يَفُوحُ المِسْكُ منه حين يَغْدُو   ويمشى الزاهريَّةَ غيرَ خالِ
٣٤ ولا بَطِرٍ ولكنْ ذاك منه   وتَشْميرٌ اذا رُفِعَ العوالى
٣٥ وشَبَّ ذَكا مذكَّرةٍ زَبُونٍ   عَفَرْناةٍ تَلَقَّحُ عن حِيالِ
٣٦ اذا امْتُرِيَتْ أَبَتْ إلّا بعَصْبٍ   ودَرُّ حِلابِها مُهَجُ الرِجالِ

٢٦ فلمّا أفاقت قيل قد كان حُبُّه   لها سَقَمًا او كان يا وَيْحَها خَبْلا
٢٧ فأَيْسَرُ ما أُبْدِى بلَيْلَى كوَجْدِها   سِوَى أنّنى أُبْدِى لها خُلُقًا جَزْلا

٢٦٢

وقال ابو صخر ايضا

١ أَنارَ سَوادُ راسِكَ بِاشْتِعالِ   وآذَنَكَ الحَبائبُ بالزِيالِ
٢ أَرادَ الشَيْبُ منّى خَبْلَ نَفْسى   لِأَنْسَى ذِكْرَ بَيْضاتِ الحِجالِ
٣ ولم أُدْرِكْ لدى الخَفِراتِ تَبْلِى   وأَبْرَأُ مِن عَلاقاتِ المِطالِ
٤ ومَن هَجَرَ المُباعِدَ وهو راضٍ   لِيَعْلَمَ مَنْ يَدومُ على الوِصالِ
٥ اذا اخْتَصَمَ الصِبَى والشيْبُ عندى   فأَفْلَجْتُ الشَبابَ فلا أُبالِى
٦ بَياضُ الراسِ ما لم تأتِ أَمْرًا   يَكونُ سِواهُ أَتْوَ حِلٍ حَلالِ
٧ بل ٱهتَجْتَ الغداةَ لِرَسْمِ دارٍ   بِمُنْدَفَعِ السَوائلِ مِن أُثالِ
٨ تَروحُ الرائحاتُ بها وتَغْدُو   ويَرْمِينَ الرُبَى بِحَصَى التِلالِ
٩ أُنَعْنَ بما يَخِفُّ لهنّ منه   وحُزْنَ بجَوِّه جُلَّ الجُفالِ
١٠ دِيارٌ مِن شَمُوسَ وجارتَيْها   وأُمِّ الجَهْمِ فى الحِقَبِ الخَوالى
١١ لَيالِىَ يَسْتَبِينَ حِمَى فُوادِى   بِأُنْسٍ زانَهنّ مع الجَمالِ
١٢ وأَوُجُهِ جِنّةٍ ومُهَفْهَفاتٍ   لِطافٍ فوق أَرْدافٍ نِبالِ
١٣ اذا عُنِفَتْ خَلاخِلُهنّ غَصّتْ   بِجُمّاراتِ بَرْدِيٍّ خِدالِ
١٤ فعَدِّ عن المَناسِبِ نَحْوَ قومٍ   تَلَطَّفَ نَفْعُهم دون المَوالى
١٥ فِدًى لِبَنِى أَسِيدٍ حيثُ كانوا   على ما كان من حَدَثِ اللَيالى
١٦ ضميرى دون مَن لى مِن خليلٍ   وما جَمَّعْتُ من اهلٍ ومالِ

٦ ولم يَبْقَ مِن ابنائها غيرُ واحد   وما إنْ أَقرّت قَبْلَ مَوْلِدِه الحَمْلا
٧ تَكُفُّ عليه الدِرْعَ ثمّ تَضُمّه   الى كبد قد جَرَّبَتْ قَبْله الثُكْلا
٨ فشَبَّ لها مِثْلُ الرُدينيّ ماجدٌ   كريمٌ تراه فى عشيرته جَزْلا
٩ ترى الشِيبَ بالآصال يَمْشون نَحْوَه   يحبّونه كَهْلا وإنْ لم يكن كَهْلا
١٠ يحيّون بُهْلولا جزيلا عَطاءُه   جَميعَ السِلاح لا جَبانا ولا وغلا
١١ أَتَى أُمَّه قد واعَدَ الغَزْوَ فِتْيَةً   كِراما نَشاهُم لا ضِعافا ولا عُزْلا
١٢ فشَكّتْ عليه نِصفَ عامٍ وعنده   مِن القُود صَهْباءُ القَرا تَعْلُكُ النِكْلا
١٣ فلمّا رات اصحابَه أَذِنَتْ له   وقالت لعلّ الله أَنْ يَجْمَعَ الشَمْلا
١٤ فسار الى الاعداء ستّين ليلة   على ضُمَّرٍ مِثْلِ القَنَا مُطِلَتْ مَطْلا
١٥ فلمّا راوا حَوْضَ المنيّة حَثَّهم   وقال اْضْرِبوا لا أَسْمَعَنّ لكم عَذْلا
١٦ تَخالُ اختلافَ النبل بين صفوفهم   اذا أَدبرتْ او أَقبلتْ بينهم نَحْلا
١٧ ترى ابنَ العجوز قد تَحامَوا مقامَه   اذا شَدَّ فيهم عَقَّرَ الخيلَ والرَجْلا
١٨ بضَرْبٍ يُطاطِى البَيْضَ من فَوْقِ رُوسِهِم   اذا أُكرهتْ فيهم سَمِعْتَ لها فَصْلا
١٩ أُتِيحَ له منهم كَمِيٌّ مجرِّبٌ   مُعيدٌ بكَرِّ الخيلِ لم يأتِها خَتْلا
٢٠ فعاوَره طَعْنا يفرّج مَوْرُه   مَعابِلُ صَبّابٍ وقد مُطِلَتْ مَطْلا
٢١ فَخَرّا وجالتْ عنهما فَرَساهما   كما خرّ جِذْعَا دَوْمَةٍ قُطِلَتْ قَطْلا
٢٢ فسَوَّوا عليه ثمّ راحوا ببَزّه   وصَهْباءَ قد ضَمَّ السِفارُ لها صُقْلا
٢٣ فَلَمْ تَرَهُ فى القوم حين تَسلّموا   ولم تَرَ إلّا السَيْفَ والدِرْعَ والنَبْلا
٢٤ ونَضْحَ دِماءٍ فوق ضاحى قميصه   فقامتْ اليهم تَجْمَعُ الثُكْلَ والرَجْلا
٢٥ فبَكّتْ عليه كُلَّ إمساءِ ليلةٍ   بِدَمْعٍ تَراه لا قليلا ولا ضَحْلا

١٩ فَأَرْجِعُ مِثْلِى حينَ جِئتُ منحّسا   أَقولُ متى يومٌ يكونُ له يُسْرُ
٢٠ فلا خَيرَ فى وَصْلِ الظُنونِ اذا وَنَى   ولا لَذَّةٍ يا لَيْلَ يُنْزِلُها القَسْرُ
٢١ أَذُمُّ لَكِ الايّامَ فيما وَلَتْ لنا   وما لِلّيالى فى الذى بيننا عُذْرُ
٢٢ فيا هَجْرَ ليلَى قد بَلَغْتَ بِىَ المَدَى   وزِدْتَ على ما لم يكن بَلَغَ الهَجْرُ
٢٣ ويا حُبَّها زِدْنى جَوًى كُلَّ ليلة   ويا سَلْوَةَ الأَيّام مَوْعِدُكِ الحَشْرُ
٢٤ أَلَيْسَ عَشيّاتُ الحِمَى برواجِعٍ   لنا أَبَدًا ما أَورَقَ السَلَمُ النَضْرُ
٢٥ ولا عائدٍ ذاكَ الزمانُ الذى مضى   تباركتَ ما تَقْدِرْ يَقَعْ ولكَ الشُكْرُ
٢٦ عَجِبْتُ لَسَعْيِ الدَهْرِ بينى وبينها   فلمّا انقضَى ما بيننا سَكَنَ الدَهْرُ
٢٧ مُقيما كأَنْ لم يُحْدِثِ اليومَ صَرْفُهُ   لنا خُطّةً عَوْصاءَ مِرّتُها شَزْرُ
٢٨ على رِسْلِهِ لم يَكْتَرِثْ أَن تُصيبَنا   نوائبُ يَرْمِينا بها معه القَدْرُ
٢٩ تَمَنَّيْتُ مِن حُبّى عُلَيّةَ أَنّنا   على رَمَثٍ فى البَحْرِ ليس لنا وَفْرُ
٣٠ على دائمٍ لا يَعْبُرُ الفُلْكُ مَوْجَه   ومن دُونِنا الأَعْداءُ والُجَجُ الخُضْرُ
٣١ لِنَقْضِىَ هَمَّ النفس مِن غيرِ رِقْبَةٍ   ويَعْدُوَ مَن نَخْشَى نَميمَتَه البَحْرُ

٢٦١

وقال ابو صخر ايضا

١ بأَهْلِىَ مَنْ أَمْسَى على نايَةٍ شَكْلا   ومَن لا ارى فى العالَمينَ له مِثْلا
٢ وأُقْسِمُ باللّه الذى اهتَزَّ عَرْشُهُ   على فوق سَبْعٍ لا اعلِّمه بُطْلا
٣ بأَنّ لليلَى فى فؤادى عَلاقةً   على البأس منها ما سَقَى الشَرْبُ النَخْلا
٤ فما وَجْدُ شَمْطاءَ العوارض أَثْلَتَتْ   بَنيها فلم يُبْقِ الزمانُ لها اهلا
٥ وقد لُبِسَتْ حتّى تولّى شبابُها   اذا ماتَ بعلٌ بُدِّلَتْ بعده بَعْلا

٢٦٠

وقال ابو صخر ايضا

١ لِلَيْلَى بذاتِ البَيْنِ دارٌ عرفتُها — وأُخرى بذات الجَيش آياتُها عُفْرُ

٢ كأنّهما مِ ٱلآنَ لم يتغيّرا — وقد مرّ بالدارَيْن من بعدنا عَصْرُ

٣ وقفتُ برسمَيْها فلمّا تنكّرا — صدفتُ وعَينى دَمْعُها سَرِبٌ هَمْرُ

٤ وفى الدمع إنْ كَذَّبْتُ بالحُبّ شاهِدٌ — يبيّن ما أُخْفِى كما بيّن البَدْرُ

٥ صبرتُ فلمّا غال نَفْسِى وشَفَّها — عجاريفُ ما تَأْتِى به غُلِبَ الصَبْرُ

٦ اذا لم يكن بين الحبيبَيْن رِدّةٌ — سِوى ذِكْرِ شئٍ قد مضى دَرَسَ الذِكْرُ

٧ اذا قلتُ هذا حِينُ أَسْلُو يَهِيجُنى — نسيمُ الصَبَا مِن حيث يَطّلِعُ الفَجْرُ

٨ إذا ذُكِرَتْ يرتاحُ قلبى لذِكْرِها — كما انتفَضَ العُصفورُ بَلَّلَهُ القَطْرُ

٩ أما والذى أَبكَى وأَضحكَ والذى — أَماتَ وأَحْيَى والذى امرُه الأَمْرُ

١٠ لقد تَرَكَتْنِى أَغْبِطُ الوحشَ أَن أَرَى — أَلِيفَيْن منها لا يروعهما الزَجْرُ

١١ وصلْتُكِ حتّى قلتِ لا يَعْرِفُ القِلَى — وزرْتُكِ حتّى قلتِ ليس له صَبْرُ

١٢ صدقتِ انا الصَبُّ المُصابُ الذى به — تباريحُ حُبٍّ خامَرَ القلبَ او سِحْرُ

١٣ فيا حبّذا الأَحْياءُ ما دُمْتِ حيّةً — ويا حبّذا الاموات ما ضَمّكِ القَبْرُ

١٤ تكادُ يَدِى تَنْدَى اذا ما مَسِسْتُها — وتَنْبُتُ فى أَطرافِها الوَرَقُ الخُضْرُ

١٥ وإنّى لَآتيها لِكَيْما تُثِيبَنى — أَوْ آوذَنَها بالصُرْمِ ما وَضَحَ الفَجْرُ

١٦ فما هو إلّا أن اراها بخَلْوةٍ — فأُبْهَتَ لا عُرْفٌ لدَىّ ولا نُكْرُ

١٧ وأَنْسَى الذى قد جِئْتُ كيما اقولَه — كما تَتَناسَى لُبَّ شاربها الخَمْرُ

١٨ ولا أَتَلافَى عَثْرتِى بعَزِيمَةٍ — من الامر حتّى تَخْضَرَ الأَعينُ الخُزْرُ

١٣ أَنَّى منذُ مانت فى رواقيد دَنِّها — ثلثون حولًا لا يُفَضُّ خِتامُها
١٤ بعَقْبِ سَرَى فى مُزْنةٍ رَجَبِيَّةٍ — بِقاعٍ حَنِيٍّ يومَ أَجْلَى غمامُها
١٥ رَسَتْ بفَضِيضِ الماء ثمّ ترفّعت — يُجَرُّ على قَرْنِ الجنوب جَهامُها
١٦ فأقصِرْ فلا ما قد مضى لك راجعٌ — ولا لَذّةُ الدُنْيا يَدُومُ دَوامُها
١٧ وفَدَّ اميرَ المومنين الذى رَمَى — بجأواءَ جُمْهورٍ تَمورُ إكامُها
١٨ مِنَ ارضِ قُرَى الزيتونِ مكّةَ بعد ما — غُلِبْنا عليها واستُحِلَّ حرامُها
١٩ وأَلْحَدَ فيها الفاسقون وافسدوا — فخافت فَواشيها وطار حَمامُها
٢٠ فطَهَّرَ منهم بَطنَ مكّةَ ماجدٌ — أَبِىُّ شَباةِ الضَيْمِ حين يُسامُها
٢١ ومِن رايةٍ ذى الفضل واليُمْنِ والتُقَى — أغَرُّ سَماوِىٌّ اليه زِمامُها
٢٢ يَشُجُّ بها عَرْضَ الفلاةِ تعسُّفا — وأمّا اذا يَخْفَى مِن ارضٍ عِلامُها
٢٣ له عسكرٌ طاحى الصِفافِ عَرَمْرَمٌ — وجُمْهُورةٌ يَزْهَى العدُوَّ احتِدامُها
٢٤ وما من قبيلِ المومنين قبيلةٌ — ولو كَرُمَتْ إلّا قُرَيشٌ كِرامُها
٢٥ هُمُ البِيضُ أَقداما ودِيباجُ أَوْجُهٍ — وغَيْثٌ اذا الجوزاءُ قَلَّتْ رِهامُها
٢٦ هُمُ فَضَلاتُ الموت فى كلّ معرك — وبحرٌ وأنهارٌ تَفِيضُ جِمامُها
٢٧ ولولا قريشٌ لاستُرِقّتْ عَجُوزُكم — وطال على قُطْبَىْ رَحاها احتزامُها
٢٨ شَمِتَّ بقَتْلَى مالكٍ وهجَوْتَها — عليك خَزايا قومِ لُوطٍ وذامُها
٢٩ فإنْ تَبْدُ او تَسْتَخْفِ تَغْضَ على أذًى — ويَخْطَفْك نابا حَيّةٍ وسِمامُها
٣٠ وان تبد تَجْدَعْ مَنْخِرَيك بمُدْيَةٍ — مُشَرْشَرَةٍ حَرَّى رميضٍ حُسامُها
٣١ وقد عَلِمَتْ كعبٌ غَوايةَ امرِها — اذا مِصْرُ سارتْ بالرجالِ وشامُها
٣٢ وكعبٌ ككعبِ الشاةِ يؤكَلُ لحمُها — ويُطْرَحُ منها فَرْثُها وعِظامُها

٢٤ اخو شَتَواتٍ تَقْتُلُ الجُوعَ دارُه | لِمَنْ جاء لا ضَيْقُ الفِناءِ ولا وَعْرُ
٢٥ فلا نَفَعَ الفِتْيانَ بَعْدَك لذّةٌ | ولا بَلَّ هامَ الشامتين بك القَطْرُ
٢٦ ولا وَسَقَتْ للزوجِ بعدك حاصِنٌ | ولا تَمَّ حتّى يُبْعَثُوا ذلك الطُهْرُ
٢٧ فإنْ تُمْسِ رَمْسًا بالرُصافةِ ثاوِيا | فما ماتَ يا ابنَ العِيصِ أيّامُك الزُهْرُ
٢٨ وذى وَرَقٍ مِن فَضْلِ مالِكَ مالُه | وذى حاجة قد رِشْتَ ليس له وَفْرُ
٢٩ فأَمْسَى مُرِيحًا بعد ما قد يَؤُوبُه | وكَلَّ به المولَى وضاقَ به الأَمْرُ

٢٥٩

وقال ابو صخر ايضا

١ عفتْ ذاتُ عِرْقٍ عُصْلُها فرِئامُها | فضَحْياؤُها وَحْشٌ قَدَ اجْلَى سَوامُها
٢ الى عُقَدِ البَيضاءِ مِن جُمْلَ أَقْفَرَتْ | وكان بها مُصطافُها ومُقامُها
٣ سِوَى أنّ مَرْسَى خيمةٍ خَفَّ أَهْلُها | بأَبْهَرَ مِحْلالٍ وهَيْهاتَ عامُها
٤ اذا اعتلَجَتْ فيها الرياحُ وأَدرجتْ | عَشِيًّا جَرَى فى جانبيْها قُمامُها
٥ فإنّ مَعاجِى للخيام وموقفى | بِوانيةِ البَنْدَين بالٍ ثُمامُها
٦ لَجَهْلٌ ولكنّى أُسَلّى زمانةً | يضعّف أَسْرارَ الفؤادِ سقامُها
٧ وأَشْفِى جَوًى باليأس مِنّى قد ابتَرَى | عِظامى كما يَبْرِى الرَدِيعَ هُيامُها
٨ ولِلّهِ شَعْبًا طِيّةٍ شَسَعَتْ بها | بما قد تَدانَى دارُها ولِمامُها
٩ من القاصراتِ الخَطْوَ فى السير كاعبٌ | سراجُ الدُجَى يُروِى الظَمْآنَ نِسامُها
١٠ صُراحيّةٌ لو تَدْرُجُ الذَرُّ أَنْدبتْ | على جلدها خَوْدٌ عميمٌ قَوامُها
١١ كأنّ على أنيابها مِن رُضابها | سَبيئًا نَفَى الصَفْراءَ عنها إيامُها
١٢ بمأذِيّةٍ جادتْ لها زَرَجُونَةٌ | معتّقةٌ صَهْباءُ صافٍ مُدامُها

٤ سِراجُ الدُجَى لَقّاءُ ممكورةُ الشَوَى مهضّمةُ الكَشْحَيْنِ خُطْوَتُها شِبْرُ
٥ مِن الخَفِراتِ الوازِناتِ كَلامُها سِقاطُ سُقوطَ الحَلْيِ مستكَرَة نَزْرُ
٦ تَطِيبُ ولو بالماء نَشْوَةُ جِلْدِها اذا ما استحَمّتْ والقلائدُ والنَشْرُ
٧ لها أَرَجٌ فى البيت يَشْفِى مِن الجَوَى لذيذٌ اذا لم تَبْدُ لم يُخْفِها السِتْرُ
٨ كأنّ على أنيابها مِن رُضابِها وقد دَنَت الشِعْرَى ولم يَصْدَعِ الفَجْرُ
٩ وبَلَّ النَدَى من آخرِ الليل جَيْبَها اذا استَوسَنَتْ واستَثْقلَ الهدَفُ الهِدْرُ
١٠ مُجاجَةَ نَحْلٍ مِن قَراسَ سَبِيئةً بشاهِقَةٍ جَلْسٍ يَزِلُّ بها الغُفْرُ
١١ بإسْفِنْطِ كَرْمٍ ناطِفٍ زَرَجُونَةٍ بِعَقْبِ سَرَى جادتْ به مُزْنٌ قُمْرُ
١٢ جُمِعْنَ معا فى صَحْفةٍ بارِقيّةٍ فصُفّيَ ذَوْبا شَبَّ نَشْوَتَهُ الخَمْرُ
١٣ فتلْكَ الهَوَى ما عِشتُ والشَوْقُ والمُنَى وفيهنّ ما عِشْن المَلاذةُ والخَتْرُ
١٤ وما عَهْدُ إحداهنّ إلّا كمنزلٍ اناخ به يوما على عَجَلٍ سَفْرُ
١٥ فقَلَّ به ما عرَّسوا ثمّ أنْهَجَتْ لمنزلةٍ أُخْرَى بهم طُرُقٌ غُبْرُ
١٦ فلم يُنْسِه جُمْلًا وتَشْبِيبَه بها حوادثُ ايّامٍ لها مِررٌ شُزْرُ
١٧ فِراقُ اخٍ لن يَبْرَحَ الدهرَ ذِكْرُه يهيّمنى ما عشتُ او يَنْفَدَ العُمْرُ
١٨ وكنتُ اذا ما الطيرُ جاءتْ مُشيحَةً اقولُ وفى صَدْرِى بما زَجَرَتْ وَحْرُ
١٩ ابا خالدٍ نفسى وَقَتْ نفسَكَ الرَدَى وكان بها مِن قبلِ عَثْرتِكَ العَثْرُ
٢٠ لتَبْكِكَ يا عبدَ العزيزِ قَلائصٌ أَضَرَّ بها طُولُ المَنَصّةِ والزَجْرُ
٢١ سَمَوْنَ بنا يَجْتَبْنَ كلَّ تَنُوفةٍ تَضِلُّ بها عن بَيضهنّ القطا الكُدْرُ
٢٢ فما قَدِمَتْ حتّى تَواتَرَ سَيرُها وحتّى أُنِيخَتْ وهى داهِفَةٌ دُبْرُ
٢٣ ففرّجَ عن رُكْبانِها الهَمَّ والطَوَى كريمُ المُحَيّا ماجدٌ واجدٌ صَقْرُ

٢٧ أَغَــرُّ أَسِــيــدِىٌّ تَــراه كــأنّــه   من الجُود يُـعْـطِـى ماله وهو لاعِبُ

٢٨ فمَن قال عند العُسْرِ واليُسْرِ غيره   مـن الناسِ أَنْدَى راحةً فَهْوَ كاذِبُ

٢٩ ابا خالدٍ مَن ذا سِواك يَرِيشُنى   ومَنْ ذا الـذى إن بِنْتَ يوما أُعاتِبُ

٣٠ ومَن ذا ولا أَفْقِدْك بعدك أَشْتَكِى   الـيـه اذا مـرّتْ عـلـىّ الـنـوائـبُ

٣١ اذا عِشْتَ لى حتّى اموتَ فلا أَسَلْ   خِلافك فـى عـيـش وما حُمَّ واجِبُ

٣٢ ولا انـا أَشْكُـو مـا بقيتَ مُلِمَّةً   ولا انا فـى عـيـش خِـلافَـك راغِبُ

٣٣ جَـمَـعْـتَ سَماحَ المُرْدِ فى غَيْرِ خِفَّةٍ   وعَـزْمًـا اذا ما جَـلَّ أَفْـقَـمُ كـارِبُ

٣٤ ومَجْدًا يناصِى الفَرقَدَيْن ولم تكن   كَمَنْ زَخْرَفَ الاموالَ والـمُـخُّ لاغِبُ

٣٥ اذا غِبْتَ رجّيْنا إيابَك مثلَ ما   يُـرَجّـى سِـمـاكِىٌّ مَرَتْهُ الجنائبُ

٣٦ حَدَتْ مُزْنَه مِن حَضْرَمَوتَ مُرِبّةٌ   ضَجُوعٌ لـه منها مُدِرٌّ وحـالِـبُ

٣٧ تَقُودُ نُعاماه حَناتِمَ أُتْرِعَتْ   من الماء يَتْلُوهنّ أَسْحَمُ ساكِبُ

٣٨ يَشُقُّ الدِماثَ البِيضَ مِن كلّ باطِنٍ   ومِـنْـهُ سُفُورٌ بـالـنَـواحِـى لواحِبُ

٣٩ لانتَ أَمَنُّ اليومَ مِن فَيضِ سَيْبِهِ   علينا ولو قـيـلَ الحَيَا والأَخـاصِـبُ

٤٠ ستَنْجِدُ أَحْيانًا وكفّاك بالنَدَى   تَـفِـيـضـانِ إثجامًا فما لك جادِبُ

٢٥٨

وقال ابو صخر يرثى عبدَ العزيز بن عبد الله بن خالد بن اسيد رثاه وهو حىّ وذاك أنّه قال ارْثنى حتّى أَسْمعَ فقال

١ عـفـا سَرِفٌ مِن جُـمْـلَ فالمُرتمَى فَقَفْرُ   فـشِـعْـبٌ فـأَدْبارُ الـثـنِـيّـاتِ فـالـغَـمْـرُ

٢ فَخَيْفُ مِنًى أَقْوَى خِلافَ قَطِينِهِ   فمكّةُ وَحْشٌ مِن جَمِيلَةَ فالحِجْرُ

٣ تَبَدَّتْ بأَجيادٍ فقلتُ لصُحبتى   أٰأَلشمسُ أَضْحَتْ بَعْدَ غَيمٍ ام البَدْرُ

٧ وأَنْكُرُ ما فى القلب من بعد سَلْوَةٍ　　وأَنْسَى ولا يَنْسَى الذُنوبَ المُحاسِبُ
٨ فلم يَبْقَ عندى للغوانى من الهوى　　سِوَى أُدْهَا إِلّا الذى انا غالِبُ
٩ فكم من خليلٍ يَعْلَمُ الناسُ أنّنى　　لأَسْرارِه راعٍ امينٌ وراقِبُ
١٠ بَذَلْتُ له وُدّى ونُصْحِى وجانبى　　اذا نَلْتَقِى عنه بسِرِّكَ ناكِبُ
١١ أَتَجْزَعُ أن بانت سِواكَ وأَعْرضت　　وقد صَدَّ بعد الإِلْفِ عنك الحبائبُ
١٢ صدودَ القِلاص الأُدْمِ فى ليلةِ الدُجَى　　عن الخطِّ لم يَسْرُبْ لك الخطَّ سارِبُ
١٣ فأَصْبَحْنَ لا يَسْقِينك الدَهْرَ شَرْبَةً　　صُدودا ولو سالَتْ بهنّ المَناقِبُ
١٤ قَطَعْتَ بهنّ العيشَ والدهرَ كلَّه　　فحبْرٌ ولو طَلّتْ اليك المَناسِبُ
١٥ لِعبد العزيز المَصْرِحِيّ الذى له　　مِن الخالدِيّين الذُرَى والذَوائبُ
١٦ قَصائدَ لا يَصْلُحْنَ إِلّا لمثله　　يَشِيعُ له منها قَوافٍ غَرائبُ
١٧ أَرانى اذا أَجْددتُ يوما قصيدةً　　لِغيرك لم يَرْفَعْ بها الصوتَ راكِبُ
١٨ وإِنْ أَعتمدْ عبدَ العزيز بمَدْحة　　تَبارَى بها فى ليلتيها النجائبُ
١٩ فأُقْسِمُ ما تنفكُّ منّى قصيدةٌ　　تُنَبَّى له ما صاحَ فى الجَوِّ ناعِبُ
٢٠ وما نزل الرُكْبانُ بالخَيْف من مِنًى　　ثلاثًا وما خاضَ الظَلامَ الكواكِبُ
٢١ حَياتى وإِنْ يُصْبِحْ صَداى بقَفْرة　　تَجُمُّ عليه المُعْصِراتُ الحَواصِبُ
٢٢ يَرِثْنى له الراوُونَ من بعد موتتى　　ثَنائى يَعِيه مَشْرِقٌ ومغارِبُ
٢٣ وقد علمتْ أفناءُ خِنْدِفَ أنّه　　فَتاها اذا ما أَغْبَرَّ أَسْمَرُ عاصِبُ
٢٤ ولم تَلْقَ العَصْماءُ فى مَنَعاتِها　　وخُلِّلَ عن بَيْض الحَمامِ المَسارِبُ
٢٥ ورُوِّحَتِ الأَشْوالُ حُدْبًا كأنّها　　قِسِىٌّ سَراءٍ قد بَراهنّ شاسِبُ
٢٦ صَفَتْ لك أَخْلاقٌ له خالديّةٌ　　يُضَلِّلُ عنها ذو الضَريبِ المُواكِبُ

٤١ والحربُ إنْ عَرِسَتْ بالحربِ والتهبت وجاش مِرْجَلُها مِن بعد إيقادِ
٤٢ وصَرَّحَ الموتُ عن غُلْبٍ رِقابُهمُ مَصالتٍ كأُسودِ الغَيلِ أَنْجادِ
٤٣ أَلفيتَه تَتَّقِي الابطالُ صَولتَه واللبشُ يَزْحَفُ والمستنهِدُ العادى
٤٤ لا ينبغى للئيمٍ أن يصاحِبَه وما خُلِقْتَ لتنجيسٍ وإنكادِ
٤٥ وما اقام ولو يوما بمنزلةٍ إلّا سمعتَ بها أَصواتَ وُقّادِ
٤٦ زينُ المَنابِر يُسْتَشْفَى بخُطْبته والخيلِ إن رَكِبوا والدارِ والنادى
٤٧ ما ذا ابا خالدٍ لمّا فَرَعْتَهُمُ مِن قادِحٍ لكَ لا يُورِى وحُسّادِ
٤٨ أَوتادُ الارضِ اذا شُدَّتْ بكم ثبتت والارضُ ما ثبتتْ إلّا بأوتادِ
٤٩ كانّ مَن حَلَّ فى أعياصِ دَوحتِهِ اذا تَوَلَّجَ فى أعياصِ آسادِ
٥٠ إنْ خافَ ثُمَّ رَواياهُ على فَلَجٍ مِن فَضْلِهِ صَخِبِ الأَذِيّ رَعّادِ
٥١ اذا تُبُرِّضَتِ الأَثْمادُ او نُكِزَتْ أَوْرَدْتَ فَيْضَ خَلِيجٍ غيرِ أَثْمادِ
٥٢ بجَسْرةٍ كفَنِيقِ الشَوْلِ مُدْمَجَةٍ او دَوْسَرٍ مِثْلِ عِلْجِ العانِ وَخّادِ

٢٥٧

وقال ابو صخر ايضا

١ أَمُجِلٍ بلَيْلٍ صُرْمُ لَيْلَى فذاهِبُ خُفوفا ولمّا تُقْضَ منها المَآرِبُ
٢ فلولا الذى حُمِّلْتُ من لاعِجِ الهوى بفَيْضِ اللِوَى غِرًّا وأَسْماءُ كاعِبُ
٣ لِأَسماءَ لم تَهْتَجْ لِشَىْءٍ اذا خلا فأَدبَرَ ما آخْتَبَّتْ بِلَفْتٍ ركائبُ
٤ ولكِنَّ مَيْعاتِ الصِبَى تَصْرَعُ الفتى مَصارِعَ تُرْدِى نفسَه وتُقارِبُ
٥ وإِنّى ممّا قرّب النفسَ للرَدَى الى اللهِ إلّا مِن هَوَى جُمْلَ تائبُ
٦ أَخافُ اذا أُحْفِظْتُ أن يَظْهَرَ الهوى فيَبْدُوَ ما كانت تُجِنُّ الترائبُ

٢١ الى قلائصَ لم تُطْرَحْ أَزِمَّتُها   حتّى ونينَ ومَلَّ العُقْبَةَ الحادى

٢٢ لها ومالوا على الأَشْزانِ فاضطجَعُوا   على طَنافِسَ لم تُنْفَضْ وأَلْبادِ

٢٣ فبِتُّ أُفْرِشُها كفّى وتُعْقِبُنى   عَذْبًا نُقاخا غريضا غيرَ أعدادِ

٢٤ تَجْلُو الشَمالُ قَذاهُ صُبْحَ سارِيَةٍ   فى زِهْلِقٍ زَلِقٍ مِن فَوقِ أَطْوادِ

٢٥ إنّ المُنَى بعد ما استيقظْتُ وانصرفَتْ   ودارُها بينَ مَبْعُوقٍ وأَجْيادِ

٢٦ كما تَمنّى حُمَيَّا الكاسِ شارِبُها   لم يَقْضِ منها طَلاهُ بعد إنْفادِ

٢٧ إنّ المُنَى ومَطايانا لشاسِعَةٌ   عن أُمِّ عمرو ولو خَبَّتْ وحَمّادِ

٢٨ بنا اذا اطّردتْ شَهْرًا أَزِمَّتُها   ووازنتْ مِن ذُرَى فَوْدٍ بأَرْيادِ

٢٩ والمُرْسِمون الى عبد العزيز بها   مَعًا وشَتَّى ومِن شَفْعٍ وفُرادِ

٣٠ عوامِدًا لِنَدَى العِيصِىّ قارِبَةً   وِرْدَ القَطا فَضَلاتٍ بعد وُرّادِ

٣١ يَرْمِى بها البِيدَ والأَميالَ كلُّ فَتًى   جَلْدِ القُوَى عَيْبُهُ الإعْوازُ وَقّادِ

٣٢ بَرَى الحوادثُ والايّامُ وَفْرَتَه   فما تَرَكْنَ له من رِيشِ أَسْبادِ

٣٣ إلّا رَجاءَ نَدَى العِيصِىّ أنّ له   كفّا لها حَدَبٌ يَجْرِى لإصْعادِ

٣٤ الى سِراجٍ وبدرٍ يُستَضاءُ به   بالحِلْمِ والمالِ والمعروفِ عَوّادِ

٣٥ على الاقاصى بلا عِرضٍ ولا بَيَدٍ   وذى الدلالِ وجارِ البيتِ والجادى

٣٦ يُعْطِى المَهارَى وشَفْعَ الخيلِ مُقْرَبَةً   سَلاهِبًا سُلُبًا او ذاتَ أولادِ

٣٧ والدُّلَّحَ الدُهْمَ والقَيناتِ يُسْلِمُها   عَفْوًا وليس لِما يُعْطِى بعَدّادِ

٣٨ وازدادَ مجدا يُناصِى النجمَ جوهرُه   وذاك أفلجَ يا ابنَ العِيصِ إنشادى

٣٩ وقد أَقَرَّ بعَيْنَىَّ حين أمدَحُه   أنّ العُدُولَ من الاقوامِ أشهادى

٤٠ على ذُرَى مَجْدِه والحِلْمِ إنْ جَهِلوا   ثمّ السَماحِ يَراه مالَ إتْلادِ

١ أرائحٌ انتَ يومَ آثنينِ او غادِى ولم تُسَلِّمْ على رَيْحانَةِ الوادى

٢ وما ثَناكَ لها والقومُ قد رَحَلوا إلّا صبابةُ قلبٍ غيرِ مِرْشادِ

٣ إنّى ارى مَن يُصادِينى لِأَهْجُرَها كزاجِرٍ عن سبيلِ اللهِ صَدّادِ

٤ لولا رجاءُ نوالٍ منكِ آمُلُه والدَهْرُ ذو مِرَرٍ قد خَفَّ عُوّادى

٥ يا حَبَّذا جُودُها بالبذْلِ تَخْلِطُه بالبُخْلِ بعد عِتابيها وتَعْدادى

٦ وحبّذا بُخْلُها عنّا وقد عَرضتْ دون النوالِ بعِلّاتٍ وأَنْدادِ

٧ تَجْلو عوارِضَ ذى ظَلْمٍ اذا ابتسمتْ كلَوْحِ مُزْنَةِ عَرْضٍ ذاتِ أَرْصادِ

٨ ممكورةُ الخَلْقِ مُرْتَجٌّ روادفُها راقتْ على حاضرِ النِسْوانِ والبادى

٩ يُصْبِى تبسُّمُها مَن لا يكلِّمها بمثلها يشتفى ذو النِيقةِ الصادى

١٠ يا أَطْيَبَ الناس أَردانا ومُبْتَسَمًا كيف العَزاءُ وقد زوَّدتِنى زادى

١١ وقُرَّةَ العينِ قد عاد الهَوَى ذِكَرًا وعاد لى منكِ وَسْواسى وإفنادى

١٢ قامت تودِّعنا والعينُ مُشْعِلةٌ فى واضحٍ مثلِ فَرْقِ الراسِ مُنْقادِ

١٣ تَغْشَى عوانِدَه طورا وتَنْظِمُه نَشْطَ النَواسِجِ فى أنيارِ جُدّادِ

١٤ والطَرْفُ فى مُقْلَةٍ انسانُها غَرِقٌ بالماء تُذْرِى رَشاشًا بعد أَجْوادِ

١٥ لولا الحفيظةُ شَقّتْ جَيْبَ مُجْسَدِها مِن كاشِحين ذوى ضِغْنٍ وأَحْقادِ

١٦ ما ذا غَداةَ ارتحلْنا مِن مُجَمْجِمَةٍ تُخْفِى جَوًى قد اسرّتْه بأَبادِ

١٧ ومن مُسِرٍّ سَقامًا لا يَبُوحُ به على الذى كان يُخْفِى قَبْلُ مُزْدادِ

١٨ ومن عيونٍ تَساقَى الماءَ ساجمةً ومن قُلوبٍ مريضاتٍ وأَكْبادِ

١٩ إنّ القلوبَ أَقامت خَلْفَنا وثَوَتْ فما غَدَتْ عِيرُنا إلّا بأَجْسادِ

٢٠ يا أُمَّ حَسّانَ أنّى والسُرَى تَعَبٌ جُبْتِ الفَلاةَ بلا نَعْتٍ ولا هادى

٢٥٥

وقال ابو صخر ايضا

١ أَلَمَّ خَيالٌ طارِقٌ متأَوِّبُ ... لِأُمِّ حُكَيمٍ بعد ما نِمْتُ مُوصِبُ
٢ هُدُوًّا وأصحابى بنَخْلَةَ بعد ما ... بدا لى سِماكُ النَّجْمِ او كاد يَغْرُبُ
٣ وقد دَنَت الجوزاءُ وهى كأنّها ... ومِرْزَمُها بالغَور ثورٌ وربْرَبُ
٤ وأهلى بوادٍ من تِهامَةَ غائرٍ ... بأسْفَلِ هِضْمَيْه أراكٌ وتَنْضُبُ
٥ فباتَ شَرابى فى المنام مع المُنَى ... غَرِيضُ اللَّمَى يَشفِى جَوَى الحُزْنِ أَشْنَبُ
٦ وباتَ وِسادِى فَدْغَمِىٌّ يَزِينُه ... جبائرُ دُرٍّ والبنانُ المخضَّبُ
٧ قُضاعيّةٌ أَنَّى ديارٍ تَحُلُّها ... قَناةَ وأَنَّى من قَناةَ المُحَصَّبُ
٨ ومن دُونِها قاعُ النَّقِيعِ فأَسْقُفٌ ... فبطنُ العَقِيقِ فالجَنِيبُ فعُنْبَبُ
٩ هِجانٌ فلا فى اللون شامٌ يَشِينُه ... ولا مَهَقٌ يَغْشَى الغَسِيقاتِ مُغْرِبُ
١٠ سِراجُ الدُّجَى تَغْتَلُّ بالمِسْكِ طَفْلَةٌ ... فلا هِىَ مِتْفالٌ ولا اللونُ أَكْهَبُ
١١ نَمِيثةٌ ما تحت الثياب عَمِيمَةٌ ... هَضِيمُ الحَشا بِكْرُ المَجَسَّةِ ثَيِّبُ
١٢ تَعَلَّقْتُها بِكْرًا لذيذا حديثُها ... ليالِىَ لا تُعْدَى ولا هى تُحْجَبُ
١٣ فكان لها أُدّى ورَيْقَةُ مَيْعَتى ... وليدا الى أن راسِىَ اليومَ أَشْهَبُ
١٤ فلم أَرَ مِثْلى أَيأَسَتْ بعد عِلْمِها ... بوُدّى ولا مِثلى على الياس يَطْلُبُ
١٥ ولو تَلْتَقِى أَصْداؤُنا بعد موتنا ... ومِنْ دونِ رَمْسَيْنا مِن الارض مَنْكِبُ
١٦ لَظَلَّ صَدَى صوتى ولو كنتُ رِمّةً ... لِصَوْتِ صدى ليلى يَهَشُّ ويَطْرَبُ

٢٥٦

وقال ابو صخر يمدح ابا خالد عبد العزيز بن عبد الله بن خالد بن أسيد

٢ لنا مِثْلَ ما كنّا اذ الحىُّ جيرةٌ سَقَى ذلك العيشَ الغَمامُ اللوامِعُ
٣ ليالِىَ اذ ليلَى تَدانَى بها النَوَى ولمّا تَرُعْنا بالفِراقِ الروائعُ
٤ واذ لم يَصِحْ بالصُرْمِ بينى وبينها اساجِمُ منها مستقِلٌّ وواقِعُ
٥ وما ذِكْرُ ايّامِ الصِبَى اليومَ بعد ما علا الراسَ شيبٌ فى المَفارقِ شائعُ
٦ وفى الشيبِ والاسلامِ عن طَلَبِ الصِبَى لِذِى اللُبِّ إن لم يَنْهَهُ الحِلْمُ وازِعُ
٧ فَأَدِّ لها ما استَودَعَتْكَ موقَّرا بأَحْسَنِ ما كانت تؤدَّى الودائِعُ
٨ اذا رُمْتُ يوما صُرْمَها لم يزل لها نصيحٌ يصادينى من القلب شافِعُ
٩ أمينٌ لها ذو عَولةٍ مُقْتَنِفٍ بها مُطاعٌ لَدَينا بالمَوَدّة طائعُ
١٠ لها بالهَوَى سَمْحُ القرينة مُصْحِبٌ بباب الهَوَى بعد التملُّك قانعُ
١١ وقد قلتُ للقلب اللجوجِ ألا ترى سُلِبْتَ النُهَى أن ليس للهُون تابعُ
١٢ وقد طال هذا لا اراك منوَّلا ولا انت إن راع المحِبّون رائعُ
١٣ تَهِيمُ فلا مَوتٌ يُرِيحُ من الذى تُلاقِى ولا عيشٌ يُؤمَّلُ نافِعُ
١٤ فقال وأَستارُ الجوانحِ دونه وأَشْفَقَ لمّا طال فيها التراجُعُ
١٥ غُلِبْتُ فلا آلُوكَ إلّا الذى ترى من الأَمْرِ فانْظُرْ ما الذى انت صانعُ
١٦ وسَلْ ذا الجَلالِ اليومَ يُعْقِبْكَ سَلْوَةً على هجرِها واللهُ راءٍ وسامِعُ
١٧ فليس المعنَّى بالذى لا يَهِيجُه الى الشَوقِ إلّا الهاتِفاتُ السواجِعُ
١٨ ولا بالذى إن بَانَ يوما خليلُه يقول ويُخْفِى الصَبْرَ إنّى لجازِعُ
١٩ ولا بالذى يستنكِرُ الوَجْدَ والبُكا يُرائِى لِكَىْ يُؤْوَى له وهو سامِعُ
٢٠ بَل الحُبُّ تَخْتِيمُ الهوى ومِطالُه وموتٌ خُفاتٌ والشُؤونُ الدوامِعُ
٢١ دِجانٌ وتَهْتانٌ ووَبْلٌ وديمةٌ فذلك يُبْدِى ما تُجِنُّ الأَضالِعُ

٢ طَوَيْنَ خُروقًا من بِلادٍ يَجُبْنَها   بنا وطَواها الخَرْقُ طَيَّ المَعاضِدِ

٣ قَطَعْنَ مَلًا قَفْرًا سِوَى الرُمْدِ والمَها   وغَيْرَ صَدًى من آخِرِ الليل صاخِدِ

٤ ويَومَ شُهارٍ قد ذكرتُكِ ذِكْرَةً   على دُبُرٍ مُجْلٍ من العَيش نافِدِ

٥ كما اهتَجْتَ للرَسْمَين منها بذى الغضا   وأَظْعانِها يومَ الرجيع السوانِدِ

٦ بَدَتْ لك من بين السجوف عشيّةً   بسُنّةِ مكحولٍ من الأُدْمِ فارِدِ

٧ يَنوشُ بصَلْتِ الخدِّ أَفْنانَ غيلةٍ   فدَنّتْ دَوانى عِيصِها المُتقاوِدِ

٨ وضمّتْ على رَقْوٍ أَغَنَّ من النَقا   نَميتِ الرُبَى حُرٍّ فُضولَ المَجاسِدِ

٩ فما رَوضةٌ بالحَزْمِ طاهِرةُ الثَرَى   وَلَتْها نِجاءُ الدَلْوِ بعد الأبارِدِ

١٠ يَمُجُّ خُزاماها النَدَى وعَرارُها   بعَلْياءَ لم يُوثِرْ بها جَرْسُ وارِدِ

١١ بأَطْيَبَ نَشْوًا من سُلَيمَى وغِرَّةً   اذا ما سقى كاسُ الكَرَى كلَّ راقِدِ

١٢ فكان ثوابُ الوُدِّ منها تجهُّمًا   وصُرْمًا جميلا غيرَ هَجْرٍ مُباعِدِ

١٣ فلا تَأْسَ إن صَدّتْ سِواكَ ولا تكن   جنيبًا لِخَلّاتٍ كَذوبِ المَواعِدِ

١٤ وعَدِّ الى قوم تَجيشُ صدورُهم   بغِشّىَ لا يُخْفون حَمْلَ الحقائِدِ

١٥ عدوٌّ اذا غابوا صديقٌ اذا لَقُوا   وكلُّهُم فيما يُرَى غيرُ زاهِدِ

١٦ وإنّى لأُغْضِى من رجالٍ على القَذَى   وأَزْهَدُ عمَّنْ ليس عنّى بزاهِدِ

١٧ حَياءً وبُقْيَا فيهِمِ غيرَ رَهْبَةٍ   ولو نكثوا المِيثاقَ بعد التعاهُدِ

٢٥٤

وقال ابو صخر ايضا

١ هل القَلْبُ عن بَعْضِ اللَجاجةِ نازِعُ   وهل ما مضى من لذّةِ العيش راجِعُ

١٧ أَفَحِينَ أَحْكَمَنِى المَشِيبُ فلا فَتًى   غُمْرٌ ولا قَحْمٌ وأَعْصَلَ بازِلِى
١٨ ولَبِسْتُ أَطْوارَ المَعِيشَةِ كلَّها   وعرفتُ من حقٍّ وَراءَ عواذلِى
١٩ وذببتُ عن أَفْناءِ خِنْدِفَ كلِّها   بمُوَبَّداتٍ لِلرِجالِ عَدامِلِ
٢٠ أَصْبَحْتَ تَنْقُصُنِى وتَقْرَعُ مَرْوَتِى   بَطِرًا ولم يَرْعَبْ شِعابَكَ وابِلِى
٢١ وتَنَلْكَ أَظفارى ويَبْرِكَ مِسْحَلِى   بَرْىَ الشَّسِيبِ من السَراءِ الذابِلِ
٢٢ فتكونَ للباقِين بَعْدَكَ عِبْرَةً   وأَطَأُ جَبِينَكَ وَطْأَةَ المتثاقِلِ
٢٣ بل قد عجبتُ لبارِقٍ متأَلِّقٍ   بعد الهُدوءِ خَفَا ببَرْقٍ عامِلِ
٢٤ يَجْلُو عَنَ اوْجُهِ جِنَّةٍ وكُشوحِها   او عن مَهًا يَلَقِ بجَوٍّ باقِلِ
٢٥ بل سوفَ أُخْبِرُ مَن تَفَهَّم منكُمُ   خبرًا يُضِىءُ سِراجُه للسائِلِ
٢٦ أَنْ سوف تُختَبَرُ السرائرُ فٱعلموا   لِلّهِ قبلَ مَخافةٍ وزلازِلِ
٢٧ واذا ٱمرؤٌ أَسْدَى اليكَ أَمانةً   فٱطْوِ الامانةَ للضَمِيرِ الداخِلِ
٢٨ وٱعلمْ بأَنّ امانةً حُمِّلْتَها   فحَمَلْتَها للناس ذاتُ مَثاقِلِ
٢٩ واذا النَجِىُّ ولو عرفتَ وجوهَهم   ولّوا سِواكَ فلا تكن فى الواغِلِ
٣٠ واعلم بانّ لَوَ ٱنّنى او لَيتنى   ووَدِدْتُ لا تُغْنِى حِبالةَ حابِلِ
٣١ وتَوَقَّ إنْ حَلّتْ جَنابَكَ جارةٌ   كَفَّ المُشِيرِ اليكما بأنامِلِ
٣٢ نَلْها بخيرِك وٱعتزلْ خَلَواتِها   وٱحذَرْ مُجاهَرَةَ الكَذوبِ الماحِلِ
٣٣ إنّ اللئيمَ وإن تَخَلَّقَ عائدٌ   لِمَلاذةٍ من غِشِّهِ ودَغاوِلِ

٢٥٣

وقال ابو صخر ايضا

١ أَرِقْتُ لِطَيْفٍ مِن عُلَيَّةَ عامِدِ   ونحن الى أَذراءِ خُوصٍ هَواجِدِ

١٩ أيّامَ أُصْفِى لها وُدّى وتَجْحَدُنى   وكم تَرَى مِن قديمِ الوُدّ مَكْنُودِ
٢٠ فإنْ يكن وَعْدُها الباقى كأَوّله   فقد مَلِلْنا خِلابات المَواعِيدِ

٢٥٢

وقال ابو صخر ايضا

١ بَكَرَ الصِبَى عنّا بُكُورَ مُزائلِ   عَجِل الشَباب به فليس بقافِلِ
٢ بَانا مَعًا وتُرِكتُ فى مَثْواهما   أَبْكِى خِلافَهُما بُكاءَ الثاكِلِ
٣ أَخَوَا صَفاءٍ فارَقا ببَشاشةٍ   وبِشُورةٍ مِن عَيْشِنا وفَواضِلِ
٤ ولَذائذٍ مَعْسُولَةٍ فى رِيقةٍ   وصِبًى لنا كدِجانِ يومٍ هاطِلِ
٥ وعَنائبٍ غَذَوِيّةٍ تَنْدَى ضُحًى   وغَياطِلٍ لِلَّهْوِ بعد غَياطِلِ
٦ وبيوتِ غِزْلانٍ نَهابُ دخولَها   ونَميلُ فى افيائها بالآصائلِ
٧ فأناخَ شَيْبُ العارِضَيْن مكانَه   لا مرحبا بِكَ مِن مُقيمٍ نازِلِ
٨ جاورْتَنا بِقِلًى لِلَذّاتِ الصِبَى   وأَذًى وأَقْذارٍ وشَيبٍ شامِلِ
٩ وشُخوصِ عَيْشٍ بَعْدَ عيشٍ لَيّنٍ   وفُتورِ عَظْمٍ واشتِكاءِ مَفاصِلِ
١٠ وبِسُخْبَةٍ تَغْشَى السَوادَ وغِشْوَةٍ   ما لى عَدِمْتُكَ مِن رَفِيقٍ خاذِلِ
١١ لِىَ عند مَشْهَدِ كلّ يومِ كريهةٍ   ذى مِرّةٍ لِنَدًى وكَسْبِ نوافِلِ
١٢ قالت أُثَيلةُ قد تَنَقَّصَكَ البِلَى   ونُكِسْتَ فى أَطْمارِ أَشْعَثَ ناحِلِ
١٣ أَأُثَيلَ إنّ السيفَ يَدْثُرُ غِمْدُه   ويَرِثُّ وهو على غِرارٍ قاصِلِ
١٤ وأُثَيلَ كم مِن مُضْرَحِيّ جِسْمُه   فى الناس وهو لدى الكريهةِ باسِلُ
١٥ يَهْذِى وتَشْهَرُه العيونُ ومُخُّه   رارٌ وليس بما تُرِيدُ بنابِلِ
١٦ بَلْ قد اتتنى ناصِحٌ عن كاشِحٍ   بعَداوةٍ ظَهَرَتْ وزَغْمِ أَقاوِلِ

٢٥١

وقال ابو صخر ايضا

١ عَرَفْتَ من هِنْدَ أَطلالا بذى التُّودِ ۔ قَفْرًا وجاراتِها البِيضِ الرَّخاوِيدِ

٢ وَحْشًا سِوَى زَجَلِ القُمْرِىّ كُلَّ ضُحًى ۔ والمُطْفِلاتِ وفُرّادٍ مَواحِيدِ

٣ وغَيْرَ أَشْعَثَ قد بلّ الزمانُ به ۔ مقلَّدٍ فى جَدِيدِ التُّرْبِ موتودِ

٤ يَرْمِى بِدِقّ رَغامِ التُّرْبِ مُصْطَبِرًا ۔ والجِلّ كُلَّ غداةٍ مِن حَصَى البِيدِ

٥ وصَفّ أَحْدَبَ شَقَّتْهُ وليدتُها ۔ تُبادِرُ السَّيْلَ بالمِسْحاةِ مَخْدُودِ

٦ وغَيْرَ وَتْرٍ ظُؤارٍ حولَ مُلْتَبِدٍ ۔ هابِى الرَّواكِدِ مِن سَفْعِ الذَّكا سُودِ

٧ محا مَعالِمَه جَولانُ مُنتخِلٍ ۔ يَسْتَنّ رَيْعانُه بالمُور مطرودِ

٨ يلاعِبُ الرِيحَ بالعَصْرَيْنِ قَسْطَلُهُ ۔ والوابلون وتَهْتانُ التجاويدِ

٩ دارٌ لمُرْتَجّةِ الأرداف عَبْهَرةٍ ۔ نُورِ الظلام لها فَضْلٌ على الرِيدِ

١٠ ريّا المعاصِم ممكورٍ مُخَلْخَلُها ۔ غَيداءَ هيكلةٍ مِن بُدَّنٍ غِيدِ

١١ تَثنِى النِطاقَ بقوزٍ حَفّهُ دَمَثٌ ۔ حازتْ نَقاهُ رِياحُ الصَيف مَنْضُودِ

١٢ فى خَرْعَبٍ كعَسِيبِ المَوزِ مُطَّرِدٍ ۔ يغتالُ شَمْسَ وِشاحِ الكَشْحِ مَمْسُودِ

١٣ كانّ كِلّتَها تَدْنُو اذا قُصِرَتْ ۔ على مَهاةِ حِمَى ثَرْيانَ مَعْهُودِ

١٤ وَصارَها كَوْرُ ميّالٍ له حُبُكٌ ۔ مُعَكَّفٍ مِثْلِ غِرْبِيبِ العَناقِيدِ

١٥ مِثْلانِ إن حَذِرَتْ او عند غِرّتِها ۔ صفراءُ طَيّبةُ الأَعْطافِ والجِيدِ

١٦ كانّ ذَوْبَ مُجاجِ النَحْلِ رِيقَتُها ۔ وما تَضَمَّنُ أَجوافُ الرَواقِيدِ

١٧ كالكاس ما رَكَدَتْ لم يَصْحُ شارِبُها ۔ وقال إن نَفِدَتْ يا كاسَنا زِيدِى

١٨ لو يَستطيعُ الذى يَنْضُو مَجاسِدَها ۔ أَجَنَّها بعد تَقْبِيلٍ وتَجْرِيدِ

٤٥ فجلّل ذا عَيْمٍ ووالَى رِهامَه   وعَنْ مَخْمِصِ الحُجّاجِ ليس بناكِبِ
٤٦ فلمّا عَلَتْ شِعْرَيْنِ منه قوادمٌ   ووازَنَّ من أَعلامِها بالمَناكِبِ
٤٧ مُضِرٌّ شَآمِيهِ ليَنْبُعَ فالحِمَى   ودُونَ يمانيهِ جِبالُ المَراكِبِ
٤٨ له نَمِراتٌ فى نُميسٍ تَحُفُّهُ   وقُدّامَهُ تَغْشَى ثنايا المَناقِبِ
٤٩ يُميلُ قَفارًا لم يَكُ السيلُ قَبْلَه   أَضَرَّ بها فيها حِبابُ الثعالِبِ
٥٠ فأصبحَ مأمونُ المَناجِى مَحافِلًا   لِأَعْراقِ طَمّاحِ القوانِس لاحِبِ
٥١ فلمّا تَغَشَّى نَقْرَياتٍ سَحِيلُه   ودافَعَه مَن شامَه بالرواجِبِ
٥٢ أَلَجَّ وَجِيفًا يُهْرِبُ الوحشَ حِسُّه   كلَجّةِ حَومِ المَنْهَلِ المُتجاوِبِ
٥٣ رفعتُ له صوتى وأيقنتُ انّه   ازامِلُ نَجْمٍ خالُه غيرُ كاذِبِ
٥٤ وحُلَّتْ عُراهُ بين نَقْرَى ومُنْشِدٍ   وبُعِّجَ كُلْفُ الحَنْتَمِ المُتراكِبِ
٥٥ وقلتُ عسى أن يُلبِدَ اليومَ وَدْقُه   سَفاةً بِمُسْتَنِّ الرياحِ الحَواصِبِ
٥٦ لِيُرْوِى صَدَى داوُدَ واللَّحْدُ دُونَه   وليس صَدًى تحت العِداء بشارِبِ
٥٧ ولكن يُقِرُّ العينَ والنفسَ أن ترى   بعَقْدَتِه فَضْلاتِ زُرْقٍ دَواعِبِ
٥٨ وتَنْهِدى رَوايا سَيبِهِ وسِجالِه   لداوُدَ والرحمنُ جَمُّ المواهِبِ
٥٩ سالتْ مَليكِى اذ بَلانى بفَقْدِه   وَفاةً بأيدى الروم بين المَقانِبِ
٦٠ تَنونى وقد قدّمتُ ثارى بطَعْنَةٍ   تَجِيشُ بقَلّاسٍ مِن الجَوف ثاعِبِ
٦١ فعجّلتُ رَيْحانَ الجِنان وعُجِّلُوا   زمازيمَ فوّارٍ من النارِ شاهِبِ
٦٢ وقد خِفتُ أن أَلْقَى المنايا وإنّنى   لَتابِعُ مَن وافَى حِمامَ الجوالِبِ
٦٣ ولمّا أُطاعِنْ فى العدوّ تنفُّلًا   الى اللهِ أَبْغِى فَضْلَهُ وأُضارِبِ
٦٤ وأعتلِفْ وَراءَ المسلمين بشَدّةٍ   على دُبْرٍ مُجْلٍ من العَيْشِ ذاهِبِ

٢٥ وَيَنْسَى الذى يَمْضِى وفى كلّ مرّة   يُسَدّى لـه نَسْجُ المنايا الطوالِبِ
٢٦ فلا تَغْتَبِطْ يوما بدُنْيا وان صَفَتْ   ولا تأمنَنّ الدَهْرَ صَرْفَ العواقِبِ
٢٧ وقد هاجنى طيفٌ لِداوُدَ بعد ما   دنت فاستقلّتْ تاليات الكواكِبِ
٢٨ فقلتُ أَغَمَّتْ مُقْلَتَىَّ عَمايةٌ   لَبِثْتُ وقد فارقتنى غيرَ عاتِبِ
٢٩ وما فى ذُهولِ الناس مِن غيرِ سَلْوةٍ   رَواحٌ مِن السُقْم الذى هو غالِبى
٣٠ وعندك لو يَحْيَى صَداك فنَلْتقى   شِفاءٌ لِما غادرتَ يومَ التَناضِبِ
٣١ فَهَلْ لكِ طِبٌّ نافِعِى مِن عَلاقةٍ   تهيّمنى بين الحَشا والترائِبِ
٣٢ تشكّيتُها ان صدّع الدهرُ شَعْبَنا   فامست قَدَ اعْيَتْ فى الرُقَى والطبائِبِ
٣٣ ولولا يقينٌ أَنّما الموتُ عَزْمَةٌ   من اللهِ حتّى يُبْعَثوا للمَحاسِبِ
٣٤ لَقُلْتُ له فيما أُلِمُّ بِرَمْسِه   هَلَ انْتَ غَدًا غادٍ معى فمُصاحِبِى
٣٥ فما ذا ترى فى غائبٍ لا يُغِبُّنى   فلستُ بناسِيه وليس بآئِبِ
٣٦ فأَسْقَى صَدَى دَاوُدَ دانٍ غَمامُهُ   هَزِيمٌ يَسُحُّ الماءَ من كلّ جانِبِ
٣٧ سَرَى وغَدَتْ فى البَحْرِ تَضْرِبُ قَبْلَهُ   نُعامَى الصَبا هَيْجًا لِرَيّا الجَنائِبِ
٣٨ ثَلاثًا فأَسْرَتْ مُزْنَةٌ حَضْرَمِيّةٌ   لها ثابِتٌ طَلُّ النَدَى بعد ثائِبِ
٣٩ تَحوزُ مَناتِيجَ الغَمامِ وتَمْتَرِى   مَطافِيلَ لم يَنْدِبْ بها صَرُّ حالِبِ
٤٠ فألْحَقْنَ محبوكا كأنّ نَشاصَهُ   مَناكِبُ مِن عَرْوانَ بِيضُ الأَهاضِبِ
٤١ كأنّ سيوفَ الهِنْدِ تُخْفَضُ تارةً   وتُرْفَعُ بين العَسْكَرِ المُتَقارِبِ
٤٢ سَنا لَوْحِهِ لمّا استقلّتْ عُروضُهُ   وأَحْيَا بِبَرْقٍ فى تِهامَةَ واصِبِ
٤٣ فجَرَّ على سِيفِ العِراقِ فَفَرْشِهِ   فأعْلامِ ذى قُوسٍ بأَدْهَمَ ساكِبِ
٤٤ فلمّا علا سُودَ البِصاقِ كِفافُهُ   تُهِيبُ الذُرَى منه بدُهْمٍ مَقارِبِ

٥	فَسِرْبٍ كأمثالِ الدُمَى مُنْتَهى المُنَى	يُضِئْنَ الدُجَى لُفٍّ ثِقالِ الحقائبِ
٦	قِصارِ الخُطَى شُمٍّ شموسٍ عن الخَنَا	خِدالِ الشَوَى فُتْخِ الأَكُفِّ خَراعِبِ
٧	كَموزِ السُقَى فى حائرٍ غَدِقِ الثرَى	عِذابِ اللَمَى يُحْبَبْنَ طَلَّ المَناسِبِ
٨	كبَيْضِ النَقَا فى حاجِرٍ قَرِدِ الثَرَى	جَلَتْه الصَبَا مِيلٍ طِوالِ الذوائبِ
٩	تصابيتُ حتّى الليل منهنّ رَغْبتى	رَوانِىَ فى يوم من اللَهْو هاصِبِ
١٠	معى غَزِلٌ ذو نيقةٍ مُتنافِسٌ	جميلٌ مُحيّاه قليلُ المَعائبِ
١١	فَرُحْنا ولم يَحْتَزِنْ سِرًّا لغَيْرِنا	سِوانا ولم نَعْبَثْ خِلاسَ المُناهِبِ
١٢	فأَعْرَضْن لمّا شِبْتُ عنّى تعزُّما	وهل لِىَ ذَنْبٌ فى الليالى الذواهِبِ
١٣	فلا ما مَضَى يُثْنَى ولا الشَيْبُ يُشْتَرَى	فأَصْفِقَ عند السَوْم بَيْعَ المُخالِبِ
١٤	فإنْ أَرَ منهنّ الغَداةَ صَريمةً	فقد نِلْتُ من لَذّاتِهِنّ مَآرِبِى
١٥	وكم من اخٍ او عمٍّ صِدْقٍ رُزِئْتُه	او ابنِ اخٍ سَمْحٍ كريمِ الضرائبِ
١٦	ومن صاحبٍ لى وابنِ عمٍّ تتابعوا	ومَن ذا مِن الأَحْياء ليس بذاهِبِ
١٧	بُحُورٍ اذا اشتدّ الشتاء مَلاوِثٍ	وفتيانِ هَيْجا كالجِمال المَصاعِبِ
١٨	متى يَلْتَمِسْ مولاهُمُ الحِلْمَ عندهم	يَجِدْ فَضْلَ حِلْمٍ عندهم غيرَ عازِبِ
١٩	أَنابوا فأَعْرَوا حيث كانوا وعطّلوا	مع البِيض كالغِزلانِ مَثْنَى النَجائبِ
٢٠	فلا نائباتُ الدهرِ يَرْجِعْنَ هالِكًا	الى اهلِه والدهرُ جَمُّ النوائبِ
٢١	ولا مُقْتِرًا يوما تَرَكْنَ لفَقْرِه	فيَخْفَى ولا صانعن اهْلَ الرَغائبِ
٢٢	ولا باسِلًا ذا ثَرْوةٍ هِبْنَ قومَه	ولو زَحَفوا مِن دونه بالكتائبِ
٢٣	فيَغْدُو الفتى والموتُ تحت ردائه	ولا بُدَّ من قَدْرٍ من اللهِ واجِبِ
٢٤	يقولُ غدًا أَلْقَى الذى اليَوْمَ فاتنى	ويأمل أن يلقى سرورَ العجائبِ

٥ تلكَ التى طالَ العَناءُ بها والهَمُّ حتّى مَطْلِعِ الفَجْرِ
٦ أَهْذِى بها وَلْهانَ مُتَّلَهًا فى النوم واليَقَظاتِ والسُّعْرِ

٣٤٩

وقال عبد الله بن مسلم بن جندب

١ الا قُلْ لِمَن يَلْحَى ويَعْذُل فى الهَوَى بُلِيتَ بما أَلْقَى ولا زِلْتَ باكِيَا
٢ لعلّكَ إن دهرٌ اصابكَ صَرْفُه ستَذْكُرنى يوما اذا ذُقْتَ دائيَا
٣ وجَنَّ عليكَ الليلُ دانٍ رِواقُه وراعَيْتَ لِلْهَمِّ النجومَ التَوالِيَا
٤ فدع عنكَ عَذْلى لا ابا لكَ وٱبْغِنى طَبيبًا وإن أَحْمَى لقلبى المَكاوِيا
٥ فإنّ التى مَرَّتْ عليها نِقابُها لدى مسجد الأحزاب هاجت بَلائيا
٦ مع الشوق يومَ الأَرْبِعاء لَقِيتُها فما بالُ يومِ الأَرْبِعاءِ وبالِيا

قال فلمّا سمع ابو السائب المخزومىُّ بهذا البيت قال لا بل ما بالُه وبالُ يومِ الاربعاء ✿

شعر ابى صَخْرٍ الهذلىّ

٣٥٠

حدثنا ابو سعيد قال قال ابو صخر الهذلىّ واسمه عبد الله بن سَلَمَة السهمىّ ثم احد بنى مرمَّض

١ تعزّيتَ عن ذكر الصِبَى والحبائبِ وأَصْبَحْتَ عِزْهًى للصِبَى كالمُجانِبِ
٢ وأَصْبَحْتَ تَلْحَى حِينَ رِعْتَ محمّدًا وأَصحابَه أَنْ يُعْجَبُوا بالكواعِبِ
٣ ولو أَنّهم قالوا لقد كُنْتَ مَرّةً عَرَفْتُ ولم أُنْكِرْ جَوابَ المُجاوِبِ
٤ فإنْ يَلْبَسُوا بُرْدَ الشَباب وخالَه وأَغْتَدِ فى أَطْمارِ أَشْعَثَ شاحِبِ

قال وأُنْشِدَ هذا الشِعْرَ عيسى بن طَلْحة بن عُمَر التيميُّ فأتاه بحَشَمِه وخَدَمِه ورقيقِه وعامّة اهله ثمّ قال رجل يطلب مُعِينًا على الليل منذ ثلثين سنة لم يأته احدٌ فدقّ عليه فأفزعه واهلَه حتّى تَسمّع عليه فعرف صوتَه فقال انا عيسى بن طلحة اتيتُك أُعِينُك على الليل ☆

٢٤٧

وقال عبد الله بن مسلم

١ يا لَلرجالِ لِيومِ الأَرْبِعاءِ أَمَا ... يَنْفَكُّ يُحْدِثُ لى بَعْدَ النُهَى طَرَبَا

٢ اذ لا يزال غَزالٌ فيه يَفْتِنُنى ... يأْوِى الى مسجد الأَحْزاب مُنْتَقِبَا

٣ يخبِّر الناسَ أنّ الأَجْرَ هِمَّتُه ... وما اتى طالبًا للأَجْرِ مُحْتَسِبَا

٤ لكنّه شاقه أنْ قيل ذا رَجَبٌ ... يا ليت عِدَّةَ حولٍ كلِّه رَجَبَا

٥ فإنّ فيه لِمَن يرجو فواضلَه ... فَضْلًا وللطالب الحاجاتِ مُطَّلَبَا

٦ كم حُرَّةٍ دُرّةٍ قد بِتُّ أَعْهَدُها ... تَشُدُّ من دونها الأَبوابَ والحُجُبَا

٧ قد ساغ فيه لها وَجْهُ النهار كما ... ساغَ الشَرابُ لعَطْشانٍ اذا شَرِبَا

٨ يقال شَهْرٌ عظيمُ الحقِّ فى سَنَةٍ ... يَهْوِى لها كلُّ مكروبٍ اذا كُرِبَا

٩ فاخْرُجْنَ فيه ولا تَرْهَبْنَ ذا كَذِبٍ ... قد أَبْطَلَ اللهُ فيه قولَ مَن كَذَبَا

٢٤٨

وقال ابن جندب ايضا

١ يا قومِ مَن لبَلابِلِ الصَدْرِ ... ولقاتِلٍ فى ليلةِ النَحْرِ

٢ ولَقَبْلَها ما قد رَمَى أُصُلًا ... فى مسجد الأَحْزاب فى العُشْرِ

٣ قَلْبِى بأسْهُمِه فأَقْصَدَنى ... منه بطَرْفٍ نافِثِ السِحْرِ

٤ تحت النِقاب فلم أَزَلْ ضَمِنًا ... فى كُرْبةٍ منها ولم تَدْرِ

يعجّل لهم النصرَ فى دنياهم ويستجيب للمظلوم على الظالم ويَدْفع بذلك بعضهم عن بعض فلمّا جاء الله عزّ وجلّ بالاسلام وجاء بالبيّنات اخّرهم الى يوم الفَصْل فقال جلّ وعلا إنّ يوم الفصل ميقاتكم اجمعين قالوا صدقت يا امير المومنين ۞ حدثنا ابو بكر الحلوانىّ قال حدثنا ابو سعيد السكرىّ قال حدثنا يعقوب بن اسحاق القُلوسىّ قال حدثنا ايّوب بن يونس ابو اميّة الصفّار قال حدثنا هرون بن ابى اسمعيل قال حدثنا محمد بن اسحق قال حدثنى رجل عن عكرمة عن ابن عبّاس أنّ عُمَرَ بن الخطّاب رضى الله عنه كان جالسا وذَكَرَ هذه القصّةَ كلّها الى آخِرها وهرون هذا هو ابو عبد الله بن هرون المحدّثِ ۞

شعر عبد الله بن مُسْلِم بن جندب

٢٤٦

حدثنا ابو سعيد قال قال عبد الله بن مسلم بن جندب بن حُذيفة بن عمرو بن زُهير بن خِداش بن عَتير بن خُزيمة بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل اسلامىّ

١ تعالوا أَعِينونى على الليل إنّه ... على كلّ عينٍ لا تنامُ طَويلُ
٢ ولا تَخْذُلونى فى البُكاء فإنّنى ... لكم عند طول الجَهْد غيرُ خَذُولِ
٣ تعالوا الى نفسٍ تساقَطُ مِن هَوَى ... مبتّلةٍ ربّا العِظامِ كَسُولِ
٤ أَتتركُ نفسٌ فى هذيل مريضةً ... مُحاذِرةً قَتْلًا بغَيْرِ قَتِيلِ
٥ فَوَيْحِى وعَوْلِى فَرّجوا بعضَ كُرْبتى ... وإلّا فإنّى ميّت بغَليلِى
٦ فإن كان هذا الشوقُ لا بُدَّ لازِمًا ... وليس لكم فيه الغَداةَ حَويلُ
٧ فقُولَا لها قَوْلًا رفيقا لعلّها ... ستَرْحَمُنى مِن زَفْرةٍ وعَويلِ
٨ بريقَتِها او رِيحِ ثوبٍ أَشَمُّه ... فيَعْرِفَ رُوحِى رِيحَ رُوحِ خَليلِى

تُقاصِفَ الخناعيّ فقال يا ابا تقاصف أَنْصِفْنى من نفسك واعطنى الحقّ فقال والله لا أُنْصِفُك من نفسى ولا اعطيك الحق فأَمهله قيسُ بن العجوة حتى دخل الشهر الحرام ونزل الناس عُكاظَ فقام قائما فبهله فقال

يا ربَّ كُلِّ آمِنٍ وخائفِ ‏ ‏ وسامِعٍ تهتافَ كلِّ هاتِفِ
إنّ الخناعىَّ ابا تُقاصِفِ ‏ ‏ لم يُعْطِنِى الحقّ ولم يناصِفِ
فَٱقْتُلْهُ بين اهله الأَلاطِفِ ‏ ‏ في بطن كَرٍّ في صَعِيدٍ راجِفِ
بين قنانِ العازِفِ ‏ ‏ والنواصِفِ

فضرب الدهرُ من ضَرْبِهِ فاقبل ابو تقاصف ومعه بنون له اربعة واخوة تسعة يَحْفِرون كُرًّا في المكان الذى سمّى قيسُ بن العجوة فكان قبرا لهم ✿ فقام رجل آخر فقال ألا احدّثك باعجب من هذا او بمثله يا امير المومنيين قال وما هو قال رجل من جُهَيْنَة جاور بنى ضَمْرَة وكان للضمريّين ابنُ اخت خبيثٌ خاربٌ يقال له رِيشَةُ لا يزال يعدو على الجُهنىّ فياخذ له الشاة او البعير فاستنهى الجهنىُّ منه اخوالَه فقالوا ٱقْتُلْهُ فقد خلعناه والله لا تُتَّبَعُ بشىء من دمه فمكث غَيْرَ كثير ثمّ عدا عليه ذات يوم فاخذ بَكْرَةً له خِيارا فأَوْلَجَها شُعْبَةً من الوادى فنحرها ففقدها الجهنىُّ فانطلق يقصّ أَثَرَها حتّى وجدها على تلك الشعبة منحورة فرجع مَغيظا فرفع يديه الى الله تبارك وتعالى يقول

أَصادِقٌ رِيشَةُ يالَ ضَمْرَهْ ‏ ‏ أَنْ ليس لله عليه قُدْرَهْ
أَمَا تَزالُ شارِفٌ او بَكْرَهْ ‏ ‏ يَطْعُنُ منها في سَواءِ الثُّغْرَهْ
يا رَبِّ ان كان مُعِدًّا فَجْرَهْ ‏ ‏ فَٱجْعَلْ أَمامَ العينِ منه جَدْرَهْ
تَأْكُلُهُ حينَ يُوافِى الجَمْرَهْ

قال فرمى الله عزّ وجلّ امام عينيه مثل النَبِقَة قال وخرجنا حُجّاجا فقفلنا وقد مات من تلك الجَدْرة وكانت الآكِلَةَ ✿ فقال عُمَرُ وهل تدرون كيف كان يعجّل لهم النصرُ واجابةُ الدعوة اذا دعوا قالوا انت اعلم يا امير المومنين قال فإنّى قد علمت أَنّ ذلك انما كان يكون أَنّ القوم لم يكونوا يرجون جنّة ولا يخافون نارا ولا يعرفون بَعْثًا ولا قيامة فكان الله عز وجل

ابنَ بُريق بَهَلَه قال ابنُ بُريق لقبٌ قالوا اجلْ هو عياض بن خويلد الهذلىّ قال عمر لبعض جلسائه ادعُ لى عياضا وعياض يومئذ بالمدينة فلمّا اتاه قال له حدّثْنى حديثك وحديثَ ابنِ صَبْغاءَ قال ذاك شىءٌ كان فى الجاهليّة فلا تَسْأَلْنى عنه اليوم قال ذاك أَحْرَى ان تحدّثنا عنه فى الاسلام قال كان بنو صَبْغاءَ رهطا جَرَمَةً وكنتُ جارا لهم وكانوا يَظْلِموننى ويؤذوننى فامهلتُهم حتّى دخل الشهر الحرام وهو ذو القعدة وكان الناس لا يدعو بعضهم على بعض الّا فيه فقمتُ قائما فبهلتُهم فقلْتُ

يا ربِّ أَدْعوكَ دُعاءً جاهِدَا ۞ اُقْتُلْ بنى صَبْغاءَ الّا واحِدَا
ثمّ اَضْرِبِ الرِجْلَ فذَرْه قاعِدَا ۞ أَعْمَى اذا قِيدَ يعنّى القائِدَا

فاصطُلموا وبقى هذا يفعل ما ترى قال عمر هذا والله العجب ۞ فقال رجل اخر ألا احدّثك بأَعْجَبَ من هذا يا امير المومنين او بمثله قال وما هو قال حىٌّ من هذيل بادوا وبقى منهم رجل فحاز مواريثَهم ثمّ سار بها حتّى جاور بها بنى مؤمَّل حيًّا من هذيل فى عَدَد وثروة فجعلوا يظلمونه ويبغون عليه فى ماله وجعل يناشدهم اللهَ عزّ وجلّ ولا يَرْعَوُون ومنهم رجل يقال له رِياح لمّا راى ما يصنع قومُه بجارهم قال يا قومِ انّ هذا لا يَحِلّ لكم فى دينكم ولا يَجْمُل بكم فى أعراضكم فانْزعوا عن ظُلْم جاركم وابن عمّكم فابوا عليه فامهلهم حتّى دخل الشهر الحرام ونزل الناسُ عُكاظَ فقام قائما فبهلهم فقال

يا ربِّ أَشْقانى بنو مؤمَّلِ ۞ فارْمِ على قَفّانهم بِمُنْكَلِ
بصخرة او عَرْضِ جيش جَحْفَلِ ۞ الّا رِياحا انّه لم يَفْعَلِ

فضرب الدهرُ مِن ضَرْبِهِ ثم اقبلوا حتّى نزلوا شعبا من شعاب نجد فضربوا به الأَخْبِيَةَ فبينما هم مُطْمَئنّون اذ قضّ اللهُ عزّ وجلّ عليهم صخرةً من سواء الجبل فى الليل فجعلت تَقُضّ الحجارةَ وجعلت الحجارةُ يقضّ بعضُها بعضا حتّى مرّت بأبياتهم فارمدتهم إلّا خِبءَ رياح لم يَدْنُ منه حَجَرٌ قال عمر هذا والله العجب ۞ فقال رجل من القوم ألا احدّثك يا امير المومنين بأعجب من هذا او بمثله قال ما هو قال قيس بن العَجْوة الهذلىّ ظَلَمه ابو

١٢ سَجِيسَ الدَّهْرِ ما سَجَعَتْ هَتُوفٌ   على فَرْعٍ من البَلَدِ التَهامِى
١٣ فيَرْجِعَ عَيْشُنا بِلِوَى أُثالٍ   لنا والدَّهْرُ ليْس بذى دَوامِ
١٤ أَقُولُ وقد بدا للنَفْسِ مِنْهم   فِراقُ البَيْنِ ليس بذى التِئامِ
١٥ على جُمْلٍ وجاراتٍ لجُمْلٍ   نَعِيمُ اللهِ يَغْدُو بالسَلامِ
١٦ وأَكْثَرَ عاذِلى فى جُمْلَ لَوْمى   وما انا بالصبور على المَلامِ
١٧ وكيف يَرُومُ صَرْمَ وِصالِ جُمْلٍ   حَزِينُ القَلْبِ ليْس له بِذامِ
١٨ بَراهُ حُبُّ جُمْلٍ مُنْذُ حِينٍ   فأَمْسى كالطَلِيحِ من الهِيامِ
١٩ فإِنْ تَكُ جُمْلُ قد بانت نَواها   وكُلُّ وِصالِهِنَّ الى انجِذامِ
٢٠ فكم من جَسْرَةٍ وَجْناءَ حَرْفٍ   مُوَلَّلَةٍ نَعُوبٍ فى الزِمامِ
٢١ نَعُوبٍ بالمَلا طَلْقٍ يداها   غَشُومِ السَدْوِ مُذْعِنَةِ التَرامى
٢٢ تَسُومُ اذا تَفَصَّدَ اخدَعاها   كَسَوْمِ الهِقْلِ فى رِعَلِ النَعامِ
٢٣ تَسَدَّتْ بى جَوازَ الخَرْقِ وَحْدى   الى جُمْلٍ دُجَى لَيْلِ التِمامِ
٢٤ بِلا هادٍ هداها ما تَسَدَّى   اليها بين أَثْلَةَ والقِدامِ

٢٤٥

شعر عياض بن خويلد ورجلٍ من هذيل وقيس بن العَجْوة

حدثنا ابو سعيد قال حدثنى ابو توبة قال حدثنى عبد الله بن ابرهيم الجمحىّ قال ذكروا انّ عمر بن الخطّاب رضى الله عنه كان جالسا فى مجلس محتفل وقد اجتمع عنده مال من مال الله عزّ وجلّ كثيرٌ وقد جمع الناس ليَقْسِمَه فيهم اذا هو برجل اعمى اعرج يقوده قائدٌ له فجعل يَجبذ قائدَه ويَعنُف عليه ويعنّيه فعجب عمرُ من زمانته وشدّته على قائده فقال لبعض جلسائه مَن هذا فقالوا ابنُ صَبْغاءَ البَهْزىّ اما تعرِفه يا اميرَ المومنين قال لستُ اعرفه فما شانُه قالوا إنّ

أنّك نفيتَه فقال يا امير المومنين غَذَوْتُه صَغيرًا وعَقّنى كَبيرًا أَنكحتُه الحرائرْ وكفَيْتُه الجرائرْ فاخذ بلِمَّتى وأظهرَ مَشْتَمَتى شاهِدُ ذاك من هذيل اربعهْ مُسافِعٌ وعمُّه ومَشْجَعَهْ وسيّدُ الحىّ جميعا مالكْ ومالِكٌ مَحْضُ العروقِ ناسكْ فامر عمر بالغلام فضُرب بالدِرّة فطفق ينادى وهو يُجَمُّ ويقول

شكوتُ اميرَ المومنين ظُلامَتى فكان حِبائِى أَنْ أُجَمَّ على فَمى

٣٤٤

شعر ابى الحَنَّان

حدثنا ابو سعيد قال قال ابو الحنّان الهذلىّ واسمه زِياد بن عُلْبَة السهمىّ

١ ألا يا مَن لِقَلْبٍ مُستهامٍ الى جُمْلٍ على ضَعْفِ الرِمامِ
٢ ونفسٍ مِن هَوَى جُمْلٍ لَجُوجٍ وعينٍ لا تَجِفُّ مِن السِجامِ
٣ تكلِّفنى مُناعَمةً ثَقالًا قَطوفَ الخَطْوِ خَرْعَبَةَ القَوامِ
٤ كَظِيمَ الحِجْل واضِحةَ المُحَيَّى عديلةَ حُسْنِ خَلْقٍ فى تَمامِ
٥ تَرُوقُ على النساء بحُسْنِ دَلٍّ ومَنْصِبُها كريمٌ فى الكِرامِ
٦ نَمَتْ فى مُعْرَقاتِ أُولاتِ مَجْدٍ مُجامِحةَ الوِصالِ عن اللئامِ
٧ لها عينا مَهاةٍ امِّ طِفْلٍ وجِيدُ أَحَمَّ مُخْتَلَسِ البُغامِ
٨ من البِيضِ اللُباخِيّاتِ خَوْدٌ يَجُولُ وِشاحُها جُمُّ العِظامِ
٩ ولو سمعتْ تدلُّلَها نَوارٌ تَبِيتُ بمُشْرِفٍ نابِى الشَمامِ
١٠ لَأَمْسَتْ فى حبائلِ امِّ عَمْرٍو مطاوِعةً لها قَبْلَ الحِمامِ
١١ ألا يا لَيْتَما شِعرِى سَفاهًا على بَيْنِ النَوَى هل من لِمامِ

٥٥ وَنَحْنُ رَدَدْنَا جُمُوعَ المُلُوكِ   اذا حاولوا أن يُحِلُّوا الحَرَامَا
٥٦ ونحن وَفَدْنا على ملكهم   ونحن أَسَرْنا القُيولَ العِظَامَا
٥٧ وَنُشْهِدُ ايدِيَنا لِلعُلَى   اذا قَصَّرَ النِكْسُ عنها وخَامَا
٥٨ وَنَبْذُلُ آمِنَ أَموالِنا   وَنَقْضِى عن الغارمين الغَرَامَا
٥٩ وَنُوفِى الجِوَارَ اذا ما نُجِيرُ   حتّى نُؤَدِّىَ عنّا الذِمَامَا
٦٠ وَنَدْفَعُ عن جُلِّ أَحْسابِنا   بِصِدْقٍ اذاما زَعَمْنا الزِعَامَا
٦١ ولن يَعْدَمَ الدَهْرُ منّا فَتًى   كريمًا اذاما نَسَبْتَ الكِرَامَا
٦٢ اذاما انقضى كوكبٌ طالِعٌ   بدا ضَوْءُ نَجْمٍ يُجَلِّى الجَهَامَا
٦٣ إِمَامٌ اذا اختلف العالِمو   نَ يلتئمون عليه التئاما
٦٤ فذلك خُطَّ لنا فى الكتا   بِ ما كان طَوْقٌ يَزِينُ الحَمَامَا

٢٤٣

حديثُ رجلٍ من هذيل

حدثنا ابو سعيد قال اقبل رجل من هذيل الى عُمَر بن الخطّاب رضى الله عنه وهو جالس فقال يا امير المومنين

١ أَتَيْتُكَ فى والدٍ قاطِعٍ   كثيرِ الشَتِيمةِ لا يُغْلَبُ
٢ فكُنْ لى ظَهِيرًا ولا أُظْلَمَنْ   فليس وراءك لى مَذْهَبُ
٣ نَفَانى وكنتُ ابْنَهُ حِقْبَةً   اليه أؤُولُ اذا أُنْسَبُ
٤ لِزوجةِ سَوْءٍ فَشَا شَرُّها   علىّ جِهارًا فَهِىَ تَضْرِبُ
٥ على غيرِ ذَنْبٍ قُضاعيّةٍ   لها والدٌ فوقه أَحْدَبُ

فبعث عمر بن الخطّاب الى ابيه فدعاه فقال ما يقول ابنك زعم

٣٥ اذا نوحُ مَيْتٍ قَضَى عَبْرَةً   مِن الدَّمْعِ أَعْقَبَ نوحًا قِيامَا
٣٦ شَواجِبَ مِثْلَ نِصالِ السُّيو   فِ يَطْحَمُ عنها الجِلاءُ الحُسامَا
٣٧ وكُنَّ بَوادِىَ فى نَعْمَةٍ   لَوَ آنَّ نَعِيمًا عليهنّ داما
٣٨ فأَصْبَحْنَ مِثْلَ عِتاقِ الهِجا   نِ فارَقْنَ بعد صِحاحٍ هُيامَا
٣٩ بما قد تَضِيفُ الى عَسْكَرٍ   مِن القومِ يَحْمِى جَمِيعًا لُهاما
٤٠ حِسانُ الوجوهِ طِوالُ الرِما   حِ يَحْمُونَ مَجْدَ حِمًى لن يُراما
٤١ ترى الخيلَ حولَ مَنادِيهِمِ   رَواكِدَ مُشْتَجِراتٍ صِياما
٤٢ اذا فَزِعوا أَيَّهوا وآسْتَبَنَّ لِلرَوْعِ تَحْسِبُهنّ الخِياما
٤٣ وطاروا عليهنّ يَسْتَنْزِلو   نَ واستَلْموا للوِقاعِ استلاما
٤٤ على كلّ شوهاءَ قِنّاصةٍ   ونَهْدِ المَراكِلِ يُشرِى اللِجاما
٤٥ سَبُوحٍ على الجَهْدِ ذى مَيْعَةٍ   اذا جَدَّ تَحْسِبُ فيه اعتِراما
٤٦ اذا بَلَغَ الجهدُ مِن جَرْيِه   أَلَحَّ وإنْ رُدَّ للمَعْجِ ساما
٤٧ تَموجُ يَداهُ لَدَى جَرْيِه   اذا جادَ حَتّى تَجِىءَ الحِزاما
٤٨ فهنّ توابعُ شُدْفُ الرؤو   سِ يَرْجُمْنَ رَجْمًا يَشُجُّ الإكاما
٤٩ ضوابعُ تَرْجُمُ بالمُسْبِغيـنَ يَبْغِينَ فى كلّ وَجْهٍ رِجاما
٥٠ وأَبْيَضَ مُنْتَجِعٌ خَيْرُه   اذاما الجِبالُ كُسِينَ القَتاما
٥١ تَفِيضُ يَداهُ لِزُوّارِه   كفَيْضِ العُيونِ تَمُدُّ الجِماما
٥٢ رُزِئْنا فلم تَغْشَنا كَبْوَةً   وكُنّا كِراما رُزِئْنا كِراما
٥٣ وكُنّا على حَدَثِ الحادِثا   تِ نَحْتَمِلُ المُضْلِعاتِ العِظاما
٥٤ ومِنّا حُماةٌ غَداةَ الصَباحِ   اذا الخَفِراتُ نَسِينَ الخِداما

١٥ سِنَانِ العشيرةِ حيث ٱنْتَهَى   يدافع عنها الأذى والمَلاما
١٦ ومِرْدَى خُصومٍ اذا ٱسْتَعْجَلُوا   تَثَاقَلَ حتّى يُوافِى الخِطاما
١٧ وعينىّ جودا على مالِكٍ   اذا الحَرْبُ حُشَّتْ تُشَبُّ الضِراما
١٨ ودَرَّتْ حَوالِبُها بالدِما   ءِ فَٱحْتَلَبَ الحالبون السِماما
١٩ نُعاقَ البَوارِق فى دِرَّةٍ   مِن الحَرْبِ يَحْلُبُ مَوْتًا زُؤاما
٢٠ فُجِعْنا بهم وبأَمْثالهم   مِن اهل الغَناء فامسوا رِماما
٢١ جَماجِمُ كانوا مِنَ ٱهْلِ الحَميمِ   وفى الناس كانوا أُسودًا جِهاما
٢٢ تَنالُ بهم وبأمثالهم   بِحارَ العَلاءِ وتأبَى الظِلاما
٢٣ ففاتَك صَرْفُ مَنَاياهُمُ   بهم وتَعَزَّيْتَ عامًا فعاما
٢٤ تُريد لِكَيْلَا يَرَى الكاشِحو   نَ وَجْدَك والوجدُ يَبْرِى العِظاما
٢٥ ومَن ذا الذى فاتَه مثلُهم   من الناس ثُمَّتَ يَرْجُو السَلاما
٢٦ ولو رُزِئَتْهم رواسِى الجبالِ   لمالَتْ رؤوسُ الجبال انهداما
٢٧ فلاقيتُ بعدهُمُ غَشْيَةً   وصَرْفَ أُمورٍ تُشِيبُ الغُلاما
٢٨ وما شِئْتَ من غَمْرة كلّما   عرفتُ لهم مَقْعَدًا او مَقاما
٢٩ فبُدِّلَ بَعْدَ أوارِى الجِيا   دِ نَفْحَ جَنُوبٍ تُثِيرُ الرَغاما
٣٠ ورَنَّةَ نَوحٍ على هالِكٍ   مِنَ ٱهْلِ الغَناءِ يُوافِى الحَماما
٣١ بُنَيّاتُهم وأُخَيّاتُهم   وأَزْواجُهم لا يُسِغْنَ الطَعاما
٣٢ فماذا هُنالك من حُرّةٍ   مُوَلْوِلَةٍ لا تَرُدُّ اللِفاما
٣٣ أَوالِى مُفْتَقِداتٍ لهم   يَشِنَّ عليهم وُجوهًا وِساما
٣٤ ولم يَبْقَ منها رِثَى الهالكينَ إلّا تَجَمُّلَها والقَواما

٢ ولو ماتنتنى لعلمت أنّى ستُحكمنى وتنقُصك الأُمورُ
٣ ولو بادَهْتَنى لعلمت انى جَرِىٌ مِشْغَبٌ جَدِلٌ جَهِيرُ

٢٤٢

شعر عبد الله بن ابى ثعلب

حدثنا ابو سعيد قال قال عبد الله بن ابى ثعلب الهذلىّ ثم القِرْدىّ يرثى مَن أُصيب فى الطواعين مِن هذيل بمِصْرَ والشام

١ أَرِقْتَ وما لك أَلَّا تناما وبِتَّ تكابِدُ ليلًا تِماما
٢ تكابِدُ ليلا بعيدَ الصبا حِ حتّى تَرَى الفَجْرَ يَجْلُو الظَلاما
٣ لِفَقْدِ عشيرتك الذاهبيـن تُذْرِى شؤونك دَمْعًا سِجاما
٤ يُنازِعك الموتُ ساداتِهم وفِتْيانَهم والسَراةَ الكِراما
٥ اذا الموتُ أَنْفَدَ مِن مَعْشَرٍ فِئامًا يَعودُ فيُفْنِى فِئامَا
٦ أَعَيْنَىَّ جودا على فِتْيَةٍ فُجِعنا بهم لم يكونوا لِئاما
٧ بِمُرَّةَ يا حَسْرَتا بعدَه يذكّرنى الحادثون القِداما
٨ وكان هو الماضِىَ الأَرْيَحِىَّ اذا ما الظَلام يَرُدُّ الكَهاما
٩ وانت مُسافِعُ كُنْتَ الثِمالَ اذا فَقَدَ المُمْحِلون الغَمامَا
١٠ تَجودُ فتُعْطِى عطاءَ الفَتَى وتأبَى إباءَ الفتى أَن تُضاما
١١ ولستَ بناسٍ ابا مِحْجَنٍ وأصحابَه ما أَبَنْتُ الكَلاما
١٢ رَبِيعًا وصَخْرًا ولا جابِرًا وعِصْمَةَ أَمْسَوا عِظامًا رِماما
١٣ وكان عَطِيّةُ فى الصالحاتِ لعمر ابيه رئيسًا هُماما
١٤ وَعَيْنَىَّ جودا على عائذ لِخَصْمٍ مُضِرٍّ يَجوزُ الخِصاما

٢٣٩

وقال حُذَيمٌ شاعرُ بنى ذُؤَيبة يجيب مَعْقِلَ بن خويلد فى قوله فِدًى لبنى خناعة

١ لا تَفْخَرْ بقَتْلِ بنى حَبِيبٍ   وقيسٍ أَنْ تُعَنَّفَ او تُلَاما
٢ فلم يَسْعَوْا بتَبْلِكُمُ ولكن   قَرَاضِيبٌ يُحِبُّونَ الطَّعاما
٣ الم تعلمْ بمَحْبِسِنا حِياشًا   وحَىَّ خويلدٍ حتّى ٱسْتقاما
٤ فلا تَفْخَرْ فإِنَّا قد تَرَكْنا   بقَيْنِةِ مَرٍّ أَوْصالا وهاما
٥ سيوفٌ تَقْتُلُ الابطالَ قِدْمًا   وسَيفُكَ يقتل النُّزُعَ الحِراما

٢٤٠

وقال راشد بن عبد ربه الظَّفَرىّ حين طردته بنو لحيان وبنو بكر

١ تقول حليلتى لمّا رأتنى   نجوتَ ولم تخرَّقْكَ السِهامُ
٢ فإِنْ أَفْرِرْ فأَنْتِ أَفَرُّ منّى   وأَحْرَى بالمَلامة لو تُلامُ
٣ فلمّا أن عرفتُ القومَ بَكْرًا   وبَكْرٌ واتِرون لنا حِدامُ
٤ وجاؤونا ورَجْلُ بنى صُرَيمٍ   لهم من خَلْفِ أُخْرانا احتدامُ
٥ وأَدرك مِسْعَرٌ وبنو ابيه   كغَلْىِ القِدر أَحْمَشَها الضِرامُ
٦ وكُنْتُ حلفتُ أَتْرُكُ يَثْرِبِيًّا   وفى تقديم بعض القول ذامُ
٧ أَسُلُّ معابلى شَفْعًا عليهم   وما أَرمِى وقد حُلِبَتْ صُرامُ
٨ نجوتُ نَجاءَ أَصْحَمَ عَيْثَمِىٍّ   بمَخْروفٍ تَوارَثُهُ الرِهامُ

٢٤١

وقال عَقِيلُ بن زياد الهذلىّ

١ ولو جاريتَنى لِمَدًى بَعِيدٍ   تَجَرَّدَ لا أَلَفُّ ولا عَثُورُ

٢٣٧

شعر ابى عُمارة بن ابى طَرفة

حدثنا ابو سعيد قال قال ابو عمارة بن ابى طرفة وهو عُمَر بن مُسلِم بن ابى طرفة بن جندب بن حبيب بن سفيان بن سُواءة بن قُريم بن صاهلة بن كاهل

١ يا رَبِّ ربَّ الرُّكَّعِ العُكوفِ ٢ وربَّ كُلِّ مُسلِمٍ حَنيفِ
٣ أَنْشَأَ بالحجِّ من ارضِ الريفِ ٤ ووافَقَ الناسَ على التَعْريفِ
٥ وراسُه أَشْهَبُ مِثْلُ الليفِ ٦ أَنَّتَ تُجيبُ دَعْوَةَ المَضُوفِ
٧ فصِلْ جَناحِى بِأَبِى لَطيفِ ٨ حتّى يَلُفَّ الزَحْفَ بالزُحُوفِ
٩ بكُلِّ لَيْنٍ صارِمٍ رَهيفِ ١٠ وذابِلٍ يَلَذُّ بالكُفوفِ
١١ وكُلِّ سَهْمٍ حَشِرٍ مَشُوفِ ١٢ يَطيحُ عن شِرْيانةٍ هَتُوفِ
١٣ لم تَشْظَ حينَ الغَمْزِ والتعْطيفِ ١٤ ويُصبِى العَذْراءَ فى النَصيفِ
١٥ الكاعِبَ الحَسْناءَ فى الشُفوفِ ١٦ بَنانُها مُخَضَّبُ التَطْريفِ
١٧ فى الخَفْضِ والنَعْمة والتَشْريفِ ١٨ لم تُغْذَ بالفَقْرِ ولا الحُفوفِ
١٩ ولا ارتدامِ الخَلَقِ المَخلوفِ ٢٠ إلّا بوَشْيِ اليُمْنَةِ الطَريفِ

٢٣٨

وقال ابن بَرّاقٍ الهذلىّ

١ ألا هل لِلهمومِ مِن انفراجِ وهل انا مِن رُكوبِ البَحْرِ ناجِى
٢ أكُلَّ عَشِيّةٍ زَوْراءُ تَهْوِى بنا فى مُظْلِمِ الغَمَراتِ داجِى
٣ يَشُقُّ الماءَ كَلْكَلُها مُلِحًّا على ثَبَجٍ مِن المِلْحِ الأُجاجِ
٤ كأنَّ قَوانِفَ النَيّارِ منه نِعاجٌ يَرْتَعِينَ الى نِعاجِ

٢٣٣

وقال الجموح ايضا

١ وكنتُ حلفتُ أَتْرُكُ أَتْرَبِيًّا   وفى تقديمِ بَعْضِ القول ذامُ
٢ وحاولتُ النُكُوصَ بهم فضاقَتْ   علىّ بِرُحْبِها ذاتُ البَشامِ
٣ ولمّا أن رايتُ القومَ فُلُّوا   ولم يَكُ لى هُنالكُمْ مُقامُ
٤ نجوتُ نَجاءَ أَصْحَمَ عَيْثَمِيٍّ   بمَولِيّ تَوارَثُهُ الرِهامُ

٢٣٤

وقال وَلِيعةُ اخو بنى الحارث بن عبد مناة بن كنانة يرثى محرِّث بن زُبيد

١ قَتَلْتُ بهم بنى ليْثِ بن بكرٍ   بقَتْلَى اهلِ ذى حُزَنٍ وعَقْلِ
٢ ثَأَرْتُ محرِّثا وعَلِمتُ فيه   مَنافِعَ للعشيرة ذاتَ فَضْلِ
٣ وشمّاخًا تركتُ على يديه   ولستُ على رِحالتِها بِثِقْلِ

٢٣٥

وقال شاعر من هذيل يقال له غالبُ بن رَزِينٍ يرثى محرّثا

١ تَمَنَّى ولم أَقْذِفْ لديه محرِّثا   لقائلِ سَوءٍ يَسْتحِيمُ الولائعا
٢ فيالَوَليعٍ لو هداكَ محرِّثٌ   الى قومه لم تُمْسِ ظَمْآنَ جائعا

٢٣٦

وقال محرِّث بن زُبيد الصاهلىّ

نَحْنُ منعْناها مِن العباهِلَه   مِن صارخٍ من خَلْفِنا
نىٍ واسِلَه   يَدْعُو بنى عمرو وادعو صاهِلَه

٧ ولقد وردتُ الماءَ أَكْثَرُ وِرْدِهِ   وَخْطُ السِباعِ كانّها النُشّابُ

٨ ولقد شَهِدْتُ الحَيَّ يُسْلَبُ وَسْطَهم   تحت الظَلام عقائلٌ ونِهابُ

يوم نَبْطٍ وهو يومُ ذاتِ البَشام عن الجمحيّ

٢٣٢

قال أَقبلتْ غازيةٌ من بنى سُليم بن منصور يقودهم الجَموح اخو بنى ظَفَر وابو بِشر حتّى بيّتوا بنى لحيان وبنى سهم من هذيل بنَبْطٍ ثمّ بوادٍ من نبط يقال له ذات البَشام وكان الجموح وابو بشر قد تحالفا على الموت وكان فى كنانةِ الجموح نبلٌ معلَّمةٌ بسَوادٍ حَلَفَ لَيَرْمِيَنَّ بها جَمْعَاءَ قَبْلَ رَجْعته فى عدوّه فقُتل ابو بشر وهُزم اصحابُه وقُتل منهم بَشَر اصابتهم بنو لحيان تلك الليلةَ وأَعجزهم الجموح فقالت له امراته وهى تلومه ألا ارى معك النبلَ التى كنت آلَيْتَ فيها لَتَرْمِيَنَّ بها وافِرةً فقال فى ذلك الجموح

١ قالت أُمامةُ لمّا جئتُ آئبَها   هَلّا رَمَيْتَ بباقى الأَسْهُمِ السُودِ

٢ لا دَرَّ دَرُّكِ إنّى قد رَمَيْتُهُمُ   لولا حُدِدْتُ ولا عُذْرَى لِمَحْدُودِ

٣ لاهِ ابنُ عمّكِ إنّى قد رميتهمُ   حتّى رايتُ سَوامًا غَيْرَ مردودِ

٤ لمّا رايتُهُمُ لا دَرْءَ دونَهُمُ   يَدْعُون لحيانَ فى شُعْثٍ عَصاوِيدِ

٥ وما تركتُ ابا بِشْرٍ وصُحْبَتَه   حتّى أَحاطَ جَرِيضُ الموت بالجِيدِ

٦ فَسَوفَ أَحْمِيكِ إن شيّعْتِنى نَسَلًا   فُوَيْقَ مَشْيِكِ وهو الهالكُ المُودِى

٧ يَمْشى ولا يَكْلِمُ البَطْحاءَ خُطْوتُه   كانّه فاتنٌ يَمْشِى على رُودِ

٨ حتّى اذا انقطعت منّى قرينتُه   أَخْرَجْتُ مِن ناجزٍ عِندى وموجودِ

٩ كانّنى خاضِبٌ طَرّتْ عقيقتُه   أَخْلَى له الشَرْىُ مِن أَكْنافِ عَبّودِ

١ هُمُ ضَرَبوا يومَ ذى كِنْدَةٍ   مقدِّمَةَ الجيش ضَرْبًا رَعِيلَا
٢ بحَدِّ السُيوفِ وذادوهُمُ   لَدَى القُنْرات وسَدّوا السَبيلَا
٣ اخونا الجَوادُ ابو مالِكٍ   نَمَى مِن خناعةَ عِرْقًا أَصِيلَا

٢٣١

حديث حَبيب اخى بنى عمرو بن الحارث عن الجمحىّ

قال كان من حديث حبيب اخى بنى عمرو بن الحارث انه كان سُبِىَ فى الجاهليّة فاشتراه رجل من اهل الشام فاقام عنده يَرْعَى ربائبَ من نعامٍ فى خبْتٍ ثمّ انّ الرجل الذى اشتراه اراد ان يَخْصِىَ وُصَفاءَ له ويَفْحَلَ بعضَهم فكان له رجل بصير يتخيّر له الغلمان فضرب فى قفا حبيبٍ فقال له ٱخْصِ هذا فإنّه خَباجاءُ مئناثٌ فجاء الليل قبل ان يخصى الغلام وكان الغلام قد هَوِىَ جاريةً فى الدار فامسى حزينًا فمتّعتْه بزادٍ وسِقاءٍ وقال لها قبّليني واشيرى لى الى ارض قومى فقالت لا ادرى اين ارض قومك غيرَ انّهم يومَ جاؤوا بالسبى جأووا من هاهنا واشارت الى ارض الحجاز فخرج تَخْفِضُه ارضٌ وتَرفَعُه أُخْرَى ويُصيب من وَرَقِ الشجر حتى وصل الى قومه وتزوّج واسلم ووُلِدَ له فلم يَأْتِ برجل وجاء بتسع بنات فقال حبيب

١ صدقتْ حبيبًا بالتفرُّقِ نَفْسُه   وأَجَدَّ من ثاوٍ لَدَيْكِ إيابُ
٢ ولقد ضَنَنْتِ على خليلكِ قُبْلَةً   فهو التبتُّتُ رَوْحَةٌ فذَهابُ
٣ ولقد نظرتُ ودون قومِى مَنْظَرٌ   مِن قَيْسَرُونَ فبَلْقَعٌ فسَلابُ
٤ فجِبالُ أَيْلَةَ فالمحصَّبُ دوننا   فأُولاتُ ذى عَلَجانةٍ فذُهابُ
٥ فحَسِبْتُ أنّى قد بدا لِىَ طَوْدُهم   كَفِرًا على أَشْرافهنّ ضِبابُ
٦ ولقد سريتُ الليلَ فى متهالِكٍ   حَيْرانَ لا تَسْرِى به الأَتْبابُ

مسدّ نَخْلَةَ أنّ عويمر ابن عامر بن سدوس الهذليَّ كان حجّ فبينما هو بِمِنًى اذ لقى أُدَيْرِدَ رجلا من بنى المصطلق فقال له اديرد من انت فقال انا رجل من بنى سُليم بن منصور قال له أَحَسَنٌ سَيفُكَ هذا أَرِنى أَنْظُرْ اليهِ فناوله سيفه فسلّه فقال ما هذا السيف قال هذا والله سيفُ عويمر بن عامر بن سدوس قد رايتُه معه قال له اديرُد هذا سيفى وَرِثْتُهُ من ابى فاختصما حتّى حكّما فيه رجلا مَشَيَا اليه جميعا فتكلّم اديرد فقال هذا رجل من سُليم قال لى ارنى انظر الى سيفك فسلّه ونظر اليه فقال هذا والله سَيْفٌ رايتُه مع عويمر بن عامر بن سدوس قال الرجل خَدَعَكَ ولم يَكْذِبْكَ ثمّ انتزع عويمرٌ السيفَ فذهب به فلبث ثلثَ سنين او اربعا ثمّ إنّ بنى كنانة خرجوا يريدون اهلَ نَجْدٍ وخرج معهم اديرُد حتّى بطنوا نخلةَ الشآميةَ فلم يجدوا إلّا عويمرَ بن عامرٍ صاحبَ اديرَد الذى كان اغتصبه إيّاه قاعدا فتناوله اديرُد بالسيف فخدّعه فقالت بنو كنانة بئسَ والله ما صنعت ألا ترى أنّا بين ظَهْرَىْ هذيل ولا طريقَ لنا إلّا بين أَظْهُرهم وقَدِمَ ابوه عامرُ بنُ سدوس يَسْعَى قال ما هذا العَمَلُ يا بنى كنانة قالوا عَمَلُ رجلٍ من بنى المصطلق والله ما احببنا ذلك ونحن مُعْطُوك حُكْمَكَ فى ابنك ان مات قال بل أَخْرُجُ معكم فاغزو فإن كانت غنيمةٌ أَصَبْتُها معكم وأَستدبرُ ابنى قالوا فٱفعلْ حتّى ترجعَ وقالوا لا باسَ بهذا قال فانّى عائد الى اهلى فآخذ سلاحى معى وانا معكم فقال لبنيه اذا آنستم هؤلاء القوم قد انحرفوا من نجد فإن يَهْلِكْ صاحبكم فمُرُوا رجلا فليبرز لى بجبل كذا وكذا وليَقُلْ لا باسَ به وان سَلِمَ فليقل هلك الرجل خُذ الدِيَةَ وٱجمعوا قومَكم فسُدّوا المَسَدَّ وٱقعدوا لهم بالعِبْرَيْن فرجعوا فلمّا بلغ حيث واعد الرجُلَ برز الرجلُ فنادى يا صاحب الجبل هل لك عِلْم بعويمر بن عامر بن سدوس ما فعل فناداه الرجل بَرَأَ فقال الحمد لله هذا الذى كنّا نبغى ٱقْسِموا لى نصيبى من النهب فقسموا له نصيبه ونفذ القومُ حتّى وجدوا بنى خناعة قد سدّوا المسدّ وأَتوا بَغْتَةً فامالوا عليهم الحِجارةَ والنبل فلم يَبْقَ منهم إلّا المخبِّر فقال شاعر بنى خناعة فى ذلك

٦ كَكُبّةِ الغَزْلِ تَجْرِى فى أَمِدّتِها اذا رمونا بها عُدْنا نُدَهْدِيها
٧ ولَيلةٍ هَطِلٍ بالماءِ آخِرُها حَيْرَى جُمادِيّةٍ قد بِتّ تَسْرِيها
٨ لا يَنْبِحُ الكَلْبُ فيها غَيْرَ واحِدةٍ من القَرِيسِ ولا تَسْرِى أفاعِيها
٩ كانت هذيلٌ تَمَنّى قتلَه سَلَمًا فقد أُجيبت فلا تَعْجَبْ أَمانِيها
١٠ حُلْوٌ ومُرٌّ جَمِيعُ الأَمْرِ مُجْتَمِعٌ مأْوَى أَرامِلَ لم تُعْقَصْ عَفارِيها
١١ يا ليتَ عمرا ولَيْتَ ضَلّةٌ سَفَهٌ لم يَغْزُ سَهْمًا ولم يَطْلُعْ لواديها

٢٢٨

وقالت ريطة ايضا

١ زَعَمَ ابنُ عاصيةَ البَصِيرُ بأنّه زَهِمُ المُشاشِ أَجَلُّهُ الحَيْزُومُ
٢ ولَوَ انّه زَهِمُ المُشاشِ لَأَوْشَكَتْ أُدْمٌ معطّفةٌ بها التَوْشِيمُ
٣ أَنْ يَعْتَرِفْنَ سَوادَهُ وكَأنّه بين البيوت وبينهنّ ظَلِيمُ

٢٢٩

وقالت ايضا ترثى اخاها

١ يا لَهْفَ نفسى ولَهْفَ ضَلّةٌ جَزَعًا على ابن عاصية المقتول بالوادِى
٢ هَلّا سَقَيْتُمْ بنى سَهْمٍ أَسِيرَكُمْ أَهْلِى فِداءُكَ من مُسْتَوْرِدٍ صادِى
٣ اذ جارَ بعضٌ على اصحابه طَفَلًا مَشْىَ السَبَنْتَى خِلالَ الأَيْكَةِ العادِى
٤ صُبّتْ له من فُوَيقِ الأرض عانِدةٌ يَلْقَوْنَ ما كان من نَبْلٍ وجَنّادِ

٢٣٠

يومُ غَمْرِ ذى كِنْدَةَ وهو يوم المَسَدّ عن الجمحىّ

ذكر محمّد بن الحسن عن الجمحىّ قال كان من حديث المسدّ

وعامر بن اقرم فقال عبد مناف بن رِبْع الهذلىّ ثمّ الجُرَبىّ يذكر ذلك

١ أَنَّى اصادِف مِثْلَ يوم بُدالةٍ   ولِقاءُ مِثْلِ غداةِ أَمْسِ بَعِيدُ

٢ شَدَّ الرِجالُ اولو الحَدِيدِ فأَفْلحوا   إِنَّ المحاوِل للعَلاءِ شَدِيدُ

يومُ مَقْتَلِ ابنِ عاصِيَةَ

٢٢٧

ذكر محمّد بن الحسن بن السَرِىّ عن عبد الله بن ابرهيم الجمحىّ قال كان من شان ابن عاصية البَهْزىّ وكان عدوّا لهذيل يغزو بنى سهم بن معاوية ثمّ انّه اصبح ذات يوم يريد التوجُّه نحوهم فقالت له اختُه ريطة وكان له فرسٌ يغزو عليه والله يا اخى إِنّ فرسك لأَعْجَفُ قال لها كلّا والله انّه لزَهِمُ المُشاشِ فخرج وسمعت به بنو سهم فخرجوا حتى قعدوا على ماء من طريقه وأَقبل فى غازية من قومه حتّى اذا قاربَ الماءَ قال لاصحابه امكثوا فإنّى مستنفض لكم الماءَ فاقبل على فرسه حتّى اذا ورد الماءَ ركضه نحْوَ اصحابه راجعا ثمّ عاد ففعل مثل ذلك ثلث مرّات ثمّ عاد فورد فوثب عليه بنو سهم فاخذوه فلمّا راى ان قد ضبطوه سألهم ان يسقوه فاقسموه أَلّا يذوقَ الماء ابدا فضربوا راسَه فقالت ريطة بنت عاصية ترثى اخاها

١ إِنّ ابن عاصِيَةَ البَهْزِىَّ مَصْرَعُهُ   خَلَّى عليكَ فِجاجا كان يَحْمِيها

٢ الوارِدُ الماءَ لا يُسْقَى بجَمَّتِهِ   ريشُ الحَمام جِرافٌ فى مَراكِيها

٣ والمانعُ الأَرْضَ ذاتَ العَرْضِ خَشْيَتُهُ   حتّى تَمَنَّعَ مِن مَرْعَى مَجانِيها

٤ شَبَّتْ هذيلٌ وبَهْزٌ بينها إِرَةً   فما تَبُوخُ ولا ينفكُّ صالِيها

٥ وما تَبُوخُ ولا يَصْلَى بجاحِمِها   إِلّا مصالِيتُ معقودٌ نواصِيها

١ أَلا يا عينِ ما جُودى بِهَمْرٍ   على قَتْلَى بنى كعب بن عَمْرِو
٢ أَصابَتْهم قبائلُ من هذيل   وآدَتْها بنو سعد بن بَكْرِ

٢٢٥

وفى ذلك يقول اميّةُ بن الأَسْكَرِ اخو بنى جُنْدُعٍ بن ليث حين اغارت عليهم وعلى بنى لحيان خَيْلُ رسول الله صلعم بالكَديد ودلّهم عليه رجلٌ من خزاعة يقال له طارق فوَجَدَتْ عليه بنو بكر وبنو لحيان فقال طارق

واللهِ ما ادرى وإنّى لقائلٌ   الى أَيِّ مَنْ يَظْنُنِى أَتَعَذَّرُ
أُعَنَّفُ أَنْ كانت زَبينَةُ أُهْلِكَتْ   ونال بنى لحيانَ شَرٌّ ونُفِّروا

وقال أُميّةُ بن الاسكر

١ لعمرك إنّى والخزاعِىَّ طارقا   كنَعْجَةِ عادٍ حَتْفَها تَتَحَفَّرُ
٢ أَثارَتْ عليها شَفْرَةً بكُراعِها   فباتت بها من آخرِ الليل تُجْزَرُ
٣ وما خِلْتُنى شَمِتٌّ يومَ بُدالَةٍ   ولا الشَجَراتِ إذ تُنَحَّرُ حَبْتَرُ
٤ ولا بابْنِ جاءَ قَمْلُهُ عند عامرٍ   مُقيتًا عليه قاعِدًا يَتَنَسَّرُ
٥ فهلّا اباكم فى هذيل وعَمَّكم   ثَأَرْتم وهم أَعْدَى قُلوبًا وأَوْتَرُ
٦ وسَعْدَ بنَ ليثٍ اذ تَسُلُّ رِجالَكم   وكَلْبَ بنَ عوف نَحَّروكم وبقّروا
٧ ويومَ الأَراكِ يومَ أَرْدَفَ سَبْيَكم   صَميمُ سَراةِ الديلِ عَبْدٌ ويَعْمَرُ

٢٢٦

وكانت بنو سهم بن معاوية قتلوا من بنى حَبْتَرٍ فى اولئك الايّام اربعين او خمسين رجلا وكان معقل بن خويلد بن واثلة بن مُثَحل قد قتل من خزاعة قبل ذلك عشرةَ رهطٍ منهم المُحْتَطِبُ

٢٢٢

وقال المُذال بن المعترض بن جندب بن سَيّار بن مطرود بن مازن بن عمرو بن الحارث بن تميم عن ابى عمرو والجمحىّ وغيره

١ نحن منعْنا مِن تَصِيلَ واهلها   مَشارِبَها من بعد ظِمْءٍ طَوِيلِ

٢ اذا ما قتلْنا بالمُحَمَّدِ مالِكٍ   سَراةَ بنى لأْيٍ فَنزاحَ غَلِيلِى

٢٢٣

وقال المُذال ايضا عن الجمحىّ

يا عَيْنِ فابكى المالِكَيْنِ أَوَّل   فوارِسَ الأَضائفِ المُحَوَّل

المُطْعِمِين فى الشِتاءِ الأَمْحَل   والأَزَماتِ والزمانِ المُعْضِل

وهذا يومٌ عن الجمحىّ

٢٢٤

حدثنا الحلوانىّ قال حدثنا ابو سعيد قال كان من خزاعة رجل يقال له مُجمِّع واسمه عامر بن عبيد وكان سيّد القوم وانّما سُمّى مجمّعا لأنّه جَمَّعَ خزاعةَ من أَفْناءِ القبائل فجَمَعَهم على حِلف بنى مُدْلِجٍ فغزّاهم هو وابنُ اخٍ له فى غَزاة عظيمة حتّى صبّحوا دارا من بنى سهم بن معاوية ودارا من بنى سعد بن بكر وقُتل عامر بن عبيد وقام عنده ابنُ اخٍ له يرتجز   انّى لعَمْرُ طَيْرِكَ الكُنُوسِ   وأَمْرِكَ المُلَجْلَجِ الرَمِيسِ   لَأَرْفَعَنْ ذِكْرَ بنى ضَبِيسِ   بضَرْبَةٍ او طَعْنَةٍ خَلُوسِ   نَفّاحةٍ كَذَنَبِ الشَمُوسِ   حتّى قُتل ابنُ اخى عامر بن عبيد معه وأُخذ رجل من بنى سعد بن بكر يقال له ابنُ جاعَ قَمْلُهُ وكان يَصْطادُ على جيفة عامرٍ النُسورَ وقالت راثيةُ عامر بن عبيد جَنوبُ بنت الحَزْن بن مُرّة

٤ وِنِعْمَ الفتى يومَ التقينا خويلدٌ   اخو الحرب فى الضرّاء لا يَتَضَعْضَعُ

٥ نَمى بِكَ عِرْقٌ فى النُبَيشاتِ ماجدٌ   وعرقُ زُبَيدٍ فهو فى المجد مُتْلَعُ

٦ غَداةَ تساهمنا الطريقَ فبَزّنا   سَوامٌ كقَلْسِ البَحْرِ جَوْنٌ وأَبْقَعُ

٧ فلو ساءلتْ عنّا لأُنْبِئَتِ أنّنا   بإحْليلَ لا نُزْوَى ولا نتخشّعُ

٨ وأَنْ قد كسَوْنا بَطْنَ ضِيمٍ مَجاجةً   تصعّدُ فيه مرّةً وتفرّعُ

٢٢١

يومٌ عن الجمحىّ فيه شعر المُذال بن المُعْتَرِض

قال كان من حديث الحارث بن حَبيب بن حَوزةَ اخى بنى عمرو بن الحارث انه كان فى ابل له بنَعْمانَ فى الصيف يرعاها الثَمْرةَ وله امراتان احداهما بنتُ الكَوْدَن احدِ بنى حُنيف بن معاوية وهى جارية حَدَثة فغزاه الجَموح احدُ بنى ظَفَر بن الحارث بن بُهْثة السُلَمىّ فعالجَهُ تِسْعًا او ثمانيًا لا يجد له عورة فدخل عليه بيتَه وهو مع امراته فى ظُلْمة فانبعث يطعنه بالسيف ولا يستطيع أن يَمُدّ يَدَهُ بالسيف مع البناء فأعاد السيفَ وابدأه حتّى ظنّ انّه قد قتله ثمّ خرج وانحرفت امراةُ الحارث عليه أَحَىٌّ انت ام ميّت قال بل حَىٌّ فأَعْطِينى سيفى لعلّه يرجع وأَرْفِعى صوتَكِ بالبُكاء فَأَسْتَعَدَّ بسيفه واستمع الجَمُوحُ وخشى أن يكون ذلك البُكاءُ منها مَكْرًا فرجع الى قومه وحدّثهم انه قد قتل الحارث بن حبيب فلَبِثَ حينا ثمّ لقيه رجلٌ فقال الم تحدّثْنا انّك قتلتَ الحارث بن حبيب قال بلى قال فوالله إنّه لفى قومه أَصَحّ ما كان فقال الجَمُوحُ

١ عمدتُ لِذى الضَرّاتِ خَيْرِ رِجالِهم   فقلتُ تَنَبَّهْ إنَّ ضَيْفَكَ أَعْتَما

٢ فعادَ عليك أَنَّ ليلَكَ مُظْلِمٌ   وإنْ كُنْتَ ثَقْفًا بالثِقاةِ مُكَلَّما

٣ فأُبْدِئُ فيه السيفَ ثمّ أُعيدُه   وما خِلْتُ أنّى قد أَسَأْتُ تعلُّما

٤ فلا وأَبيكَ الخير تَهْلِكُ بعدها   سِوَى هَرَمٍ وزِلْتَ تَكْسِبُ مَغْنَما

ثيابَه فقالت عِظْمٌ وريحُ عمرو ثمّ قالت والله إن قتلتموه فما وجدتم ضالّتَه كافِئَه ولا عانتَه وافيه ولرُبّ ضَبٍّ منكم قد احْتَرَشَه وثَدْيٍ قد افتَرَشه ومالٍ قد افترشه ✿

٢٢٠

يَومٌ

حدثنا الحلوانيّ قال حدثنا ابو سعيد قال اخبرنا محمّد بن الحسن بن السَّرِيّ الحارثيّ قال قال عبد الله بن ابرهيم الجمحيّ كان من حديث فهم انّ بلادهم أَجْدبتْ حتّى تجحّفتْ اموالُهم وخشوا على انفسهم الهلكةَ وعلى ابنائهم وبلادُ بنى صاهلة خِصْبٌ وكان بعضُهم يَقْتُلُ بعضا ودخل رَجَبُ الأصمُّ لِانّه لم يكن اهلُ الجاهلية يَغزُونه ولا يستطيعونه وينْسَؤُونَ سائر الاشهر الحُرُم فخرج من فهم ثلثمائة او اربع مائة او زيادةٌ الأَشْرافُ فالاشْرافُ فجاءُوا بنى صاهلة فقالوا يا بنى صاهلة حَلّتْ علينا سَنَةٌ خَشِيناها على اموالنا وانفسنا وبلادُكم اليومَ خَصِبَة فأَرْعونا فى بلادكم وآمِنونا حتّى يَقَعَ بارضنا غيثٌ فإنّ الايّام عُقَبٌ ولعلّكم أن تبتغوا إلينا مثلَ ذلك يوما من الدهر فقال رجل من بنى صاهلة وتناجوا استعينوا عليهم بالسنة فاقتلوهم ولا تُرعوهم فقام رَجُلان من فحذَيْن شتّى سيّدان شريفان قد نال احدَهما نَسَبُ فهمٍ يقال له خُوَيلِدُ بن محرِّث بن الأَشْيَم والآخَرُ اياسُ بن الحارث بن المُقْعَد فقالا يا معاشِرَ فهم قد أَجَرْناكم فأَرْعَوْا من ارضنا حيث شئتم فرجعتْ فهمٌ الى قومهم فخرجوا يَسيرون لا يُحِلّهم إلّا الليلُ حتّى هبطوا حُنُنَ وطلَع اكثرُهم للوَتِيرِ فحلّوا على ظَرٍّ من دُفاقَ وتلك الأَوْدِيةِ فقال شاعرهم واسمه كانفٌ

١ لَقد فَسَحتْ رَبْعًا قُرَيمٌ وقومُهم لنا بعد ما سَدُّوا الطريقَ وشَجَّعُوا

٢ يُرِيغُهُمُ عن كلّ أَمْرٍ أرادَه غلامٌ كنَصْل السَّمْهَرِيّة أَرْوَعُ

٣ إِياسٌ وإنْ تَذْكُرْ اياسا فإنّه يُواتيك فى الأَمْرِ الذى هو أَرْفَعُ

المَسَكَةِ فلمّا طلعت الشمس قال لاحد صاحبَيْه ابرُزْ فانظر هل ترى من احد فبرز احدُهما فنظر الى أشراف الجبال حوله وراى سِيات القِسيّ قد جاءتْ مِن أشرافِ ما حوله فرجع اليه فقال ارى قُرونَ الأَرْوَى تُطالِعُنا من هذه الأشراف اكثَرَ اروى فى الارض فقال له عمرو انّك والله احمقُ انك لا ترى الّا سِياتِ القسىّ فامر الآخَرَ فنظر فقال سِيات القسىّ قد سَدّتْ والله كلّ ثُغْرَةٍ حولك فانظُرْ ما انت صانع فقال خُذا سِلاحَكما ثم اقْبَلا الشِعْبَ حتّى تمُرّا بالقوم فقُولا سَلامًا فإنّ القوم سيقولون وسَلامًا لكما ويَسْئلونكما ما انتما ومن اين جئتما فقولا نحن صاحبا عمرٍو ذى الكلب وقد أمَرَنا أن نخرُجَ وأن نُخْبِرَكم بمكانه فى كذا وكذا من ذلك الغار ففعلا فلم يلتفتوا اليهما ويمّموه حتّى جاءُوا من جُنوب الغار وهو فى غار على ظهر صَفْوانٍ ليس له منه الّا سُدّة واحدة فقالوا مَن هذا فقال عمرو قالوا وما ذا طلبت قال حاجةً لى قالوا وما هى قال أُمّ جُلَيْحَةَ قالوا وكيف تريد الآن قال خيرا قد قتلتُ منكم ثلثمائة وأعتقتُ ثلثة وها هو ذا قد قعدتم اليوم منّى مَقْعَدًا فأنظروا ما أَمْرُكم قالوا أولَيْس قد فَدَيْناك نفسَك اى عَدُوَّ الله ثلثَ مرّات من الدهر قال بلى قد فعلتم قالوا فلا والله انّا لقاتلوك قال فأَمْهِلونى حتّى اقول خمسين قافية وأَرْوُوها عنّى ففعلوا ثمّ دنا له رجلٌ منهم فرماه عمرو فى نحره بمِعْبلة فتَجَعْجَعَ وعمرٌو فى قعر الغار من دونه حَجَرٌ كلّما دنا له رجلٌ رماه بسهم فاذا رموه خَنَسَ فوقعت سهامُهم بالحجر فلم يزل ذلك عَذِيرَهُ وعَذِيرَهم حتّى قتل منهم تسعةً وثلثين رجلا ثمّ قالوا كم بَقِىَ من مَعابِلك قال اربعة مثل أنيابِ امّ جليحة وكانت من احسنِ الناس ثَغْرًا فلمّا راوا ذلك تيسّروا فلم يزالوا يَحْفِرُون حتّى جابوا منه مكانًا فخرجوا فحرّقوا عليه من ورائه ودونِه حتّى اهلكوه فهذا حديثُ ابى رَبيعةَ ثمّ إنّ فَهْمًا قتلوه فقالت اختُه ترثيه واسمُها جَنوبُ

كلّ امرئٍ بطوال العيش مكذوب وكلّ من غالب الايامَ مغلوب

فى كلمة طويلة قد كتبناها ✿ وفى حديث المدائنىّ وابى العالية قال فقتلوه ثم جاءُوا بأثوابه الى امّ جليحة فالقوها فشمّتْ

٢١٨

يوم الغار عن الجمحىّ

حدثنا ابو سعيد قال كان من حديث غازيةٍ من فهم ثمّ من بنىَ قين بن فهم انهم خرجوا يريدون هذيلا وهم قريبٌ من عشرين او ثلثين رجلا وفى أَعْيُنٍ غازيةٌ من بنى صاهلة ثمّ من بنى قُريم ودخلوا فى غارهم وفرطَتْهم بنو قريم حتّى اذا ظهَروا جاوُوهم فلم يستطيعوهم تلقّتْهم بنو قين بالنبل فمَنْ اطلع راسَه من بنى قريم رموه بالنبل فلمّا رات ذلك قريمٌ جمعوا الحَطْبَ فرموا به عند سُدّة الغار ثمّ حرّقوا عليهم فى الغار فقال شاعر بنى قريم يا ايُّها القينُ ألا تَسَقَّعُ إنّ الدُخانَ بالسَراةِ يَنْفَعُ وقال فى ذلك شاعر فهم

١ هلّا قَتَلْتم وقَتْلُ القوم مِن خُلُقٍ وقد قَدَرْتم على من كان بالغارِ

٢ أَلَمْ تخافوا عليكم مِثْلَ ذلكُمُ لحاكُمُ اللهُ ما التحريقُ بالنارِ

٢١٩

مقتل عمرو ذى الكلب وهو يوم صِبرَةَ عن ابى عبيدة

حدثنا ابو سعيد قال قال كان من حديث عمرو ذى الكلب وهو احد بنى لحيان انه خرج هو وانسانانِ معه حتّى اتوا على صِبرَةَ دارٍ من فهم بالجَوْف فامسوا بها وكانت فيهم انسانةٌ يقال لها أُمُّ جُلَيْحةَ كان عمرو يتحدث اليها فارسل عمرو احدَ صاحبيه اليها فاخبرها بمكانه فقالت مُرْه يأْتِ فأَقبل عمرو حتّى دخل اليها فبات عندها حتى اذا كان عند السَحَر خرج فمرّ على عجوز منهم فبصُرت به وانطلق حتّى انكفت فى الشعب الذى فيه صاحباه فلمّا رات العجوز انه قد تغيّب عنها قامت الى القوم فقالت ثكلت أُمُّكم قد بات عمرو فى داركم فما ذا فَعَلَ فيها قالوا انّكِ كاذبة والله إنْ رايتِه قالت بلى والله لقد تَخَطّى طُنُبَ بيتى رِجْلَا رَجُلٍ إنّهما لرِجْلَا عمرٍو ذى الكلب ولقد قَبَلَ هذاكم الشِعْبَ ولَيُصْبِحَنَّ به فتنادى القومُ فاصبحوا قد صنعوا الشِعْبَ فى مِثل

٢ وقُلْنَ بنو عُصَيّةَ فٱعْرِفونا   وما إنْ ينتسِبْن الى صَدِيقِ

٣ كانّ الخيل اذ صُفِقَتْ بعمْرٍو   وإخْوتِهِ تَصَفَّقُ فى خَرِيقِ

٢١٧

يوم الحِقاب وهو يوم نَعْمان عن الجمحىّ

حدثنا ابو سعيد قال كان من شأن بنى مُدْلِج بن مُرّة بن عبد مناة بن كنانة أنّه غزا منهم ثلثون فارسا حتى قبلوا نَعْمانَ يريدون هذيلا فوجدوا دارا من بنى قُريم بن صاهلة بن الحارث فاغاروا عليهم فاستشرفتهم بنو قُريم بالنبل فقتلوهم إلّا رجلا واحدا اعجز على فرسه فى دُبرِ سرجه اكثرُ من عشرين سهما او ثلثين حين يطردونه ورجع الى قومه فغضبت فى ذلك بنو مدلج وجمعوا لهم فلمّا احسّت بنو قريم بجمعهم رجعوا الى قومهم وقال لهم نوفل بن معاوية بن صخر بن يَعْمَرَ بن نُفاثة بن عدِىّ بن الديل انا لكم من بنى مدلج جارٌ فقالت بنو قريم لا نطمئنّ الى هذا انما بنو مدلج قومُه وانّ القوم غازوكم فخرجت بنو مدلج بالخيل والرَجْل حتى قابلوا نعمان فلم يجدوا احدا وغضبوا من قول نوفل بن معاوية فقال فى ذلك سُراقة بن جُعْشُمٍ

١ تَبَغَّيْنَ الحِقابَ وبَطْنَ بُرْمٍ   وقَنّعَ فى عَجاجتِهنّ صارُ

٢ فأُبْنَ كانّهنّ قِداحُ نَبْعٍ   وقد رَتَمَتْ دوابرَها البِصارُ

٣ ولو أَدركن دارَ بنى قُريمٍ   وجارَهُمُ إذًا وَرِبَ الجِوارُ

٤ تُجِيرُ علىّ أَقْتالَ ابنِ رَزْنٍ   وعندى ثُؤْرةٌ وبِىَ انتصارُ

٥ وانتَ رَبيبُ أَسْلَمَ كُلَّ عامٍ   وفى بَهْزٍ تُكالُ لكَ الغِمارُ

٦ ولستَ بلائقٍ إلّا بسَمْنٍ   ألا قد يَنْفَعُ الثُفْلُ القَفارُ

من فهم يقال لهم بنو لَأْيٍ سيّدُهم حَبيبٌ رجلٌ منهم وامسوا بصُورة من صدر يَلَمْلَمَ فذُكروا لبنى قُريم بن صاهلة فبيّتتهم بنو قُريم فقتلوا حبيبا سيّد القوم واباحوا دارهم فقالت فى ذلك امراة من فهم يقال لها ذئبُ ابنة نُشْبَةَ بن لَأْى

١ ألا إنّ يومَ الشرّ يومٌ بصُورةٍ ويومُ فَناءِ الدَمْعِ لو كانَ فانِيَا
٢ لعمرى لقد أَبْكَتْ قُريمٌ وأَوْجعوا بجَزْعةِ بَطْنِ الغيلِ مَن كانَ باكِيَا
٣ قَتَلْتم نُجومًا لا يحوّلُ ضَيْفُهم ولا يَدْخَرون اللَحْمَ أَخْضَرَ ذاوِيَا
٤ قُروما يَكُبّون المَخاضَ على الذُرَى ويُوفون بالشَحْم القُدورَ الغَوالِيَا
٥ عِمادُ سمائِى أَصْبحتْ قد تَهدّمتْ فخِرّى سمائِى لا ارى لكِ بانِيَا

٢١٦

يوم ثنيّة العَقِيق عن الجمحى

قال كان من حديث بنى عُصَّيةَ من بنى سُليم بن منصور أنّهم خرجوا يريدون بنى عامر بن صعصعة ثم انصرفوا الى الطائف فاشتروا منه زادا وخمرا وهم قريبٌ من خمسين او ستّين رجلا فذُكروا لبنى قُريم بن صاهلة وكانوا يطلبون فيهم وِتْرا فخرج من بنى قريم عُصبةٌ فتقدّموا لرجل من ثقيف فجعلوا له على ان يُخْبِرَهم بالثنيّة التى يخرج فيها بنو عُصَيّة من الطائف ففعل واخبرهم فخرجوا حتّى قعدوا لهم بثنيّة اسفل من العَقِيق حتّى مرّوا عليهم فلمّا اشرفوا بالثنيّة ناداهم رجل من بنى قُريم فقال مَن القومُ قالوا بنو عُصَيّة فمالت عليهم بنو قُريم فكان ضربٌ ورمىٌ فقتلوهم الّا ثلثةَ نَفَرٍ اعجزوهم وعقروا خيولَهم فقال فى ذلك شاعر بنى سُليم عن الجمحى

١ لعمرك ما خَشِينَ بنى قُريم غَداةَ غَدَوْنَ مِن اهلِ العَقِيقِ

٢١٢

وكان تأبّط يقول قبل ذلك

١ لَقد علمت لتَعْدُوَ نّ عَلَيَّ شِيمٌ كالحسائلْ
٢ يأكُلْن أوصالا ولَحْمًا كالشكاعى غيرَ جادِلْ
٣ يا طيرُ كُلْنَ فإنّنى سَمٌّ لكُنَّ وذُودَ غاوِلْ

٢١٣

وقال تأبّط ايضا

١ لعلّى ميّتٌ كَمَدًا ولمّا أُطالِعْ أَهْلَ ضِيمٍ فالكِرابِ
٢ اذا وَقَعَتْ بكَعْب او قُرَيمٍ وسيّارٍ فقد ساغَ الشَرابُ
٣ وإنْ لم آتِ جَمْعَ بنى خُثيمٍ وكاهِلِهم برَجْلٍ كالضَبابِ

٢١٤

فأجابه شاعر من بنى قُرَيم

١ تَأَبَّطَ سَوْءَةً وحملتَ شَرًّا لعلّك أَنْ تَكُونَ من المُصابِ
٢ لعلّك أَن تَجِىءَ بك المَنايا تُساقُ لِفِتْيَةٍ مِنّا غِضابِ
٣ فتُصْبِحَ فى مَكَرِّهِم صَرِيعًا وتُصْبِحَ طُرْقَةَ الضُبُعِ السِغابِ
٤ فزِلْتم تَهْرُبون ولو كَرِهْتم تسوقون الخزائمَ بالنِقابِ
٥ وزال بأَرضِكم مِنّا غُلامٌ طَلِيعةُ فِتْيَةٍ غُلْبِ الرِقابِ

٢١٥

يوم صُورةَ عن الجمحىّ

حدثنا ابو سعيد قال

دن من شأن هذيل وفهم أنّهم دانوا اعداءا فأصبحت دارُ

بنِ سفيان احدِ بنى حارثة بن قُريم فحصرهم تأبّط واصحابُه حتّى امسوا وقد قالت وليدةٌ لساعدة لسيّدِها يا سيّدى قد رايتُ اليوم القومَ او البقرَ بهذا الجبل فبات الشيخُ حاذرًا قائما بسيفه بساحة اهله وانتظر تأبّط واصحابُه أن يغفلَ الشيخُ وذلك آخِرَ ليلة من الشهر فلمّا خَشُوا ان يفضحهم الصُبحُ ولم يقدروا على غِرّة مَشَوا اليه وغرّوه ببقيّة الشهْرِ الحَرام واعطوه من مواثيقهم ما أَقْنَعَهُ وشكوا اليه الجُوع فلمّا آمنوه وثبوا عليه فقتلوه وٱبنًا له صغيرا حين مشى ومضى تأبّط الى ابن له ذى ذُؤابة كان ابوه قد امره فارتبأً من وراء ماله يقال له سفيان بن ساعدة فاقبل اليه تأبّط مستترا بمِجَنّه فلمّا خشى الغُلامُ أن ينالَه تأبّط بسيفه وليس مع الغلام سيف وهو مُوفِق بسهم رمى مجنَّ تابط بحَجَرٍ فظنّ انه قد ارسل سهمه فوضع المجنَّ وارسل الغلامُ السهمَ فلم يُخْطِئْ به لَبَّتَهُ حتّى خرج منه السهمُ ووقع فى البَطْحاء حَذْوَ القوم وابوه مُمْسَكٌ فقال ابوه حين وقع السهمُ اخاطئُه سفيانُ فحَرَّبَ القومَ فذلك حين قتلوا الشيخَ وابنَه الصغير ومات تابط فقالت أُمّه وكانت امرأةً من بنى القين بن جَسْرٍ

١ قَتِيلٌ ما قَتِيلُ بنى قُرَيمٍ اذا ضَنَّتْ جُمادَى بالقِطارِ

٢ فَتَى فَهْمٍ جَمِيعًا غادروه مُقِيمًا بالحُرَيضَة من نُمارِ

وقالت أُمّه ترثيه ايضا

وَيلُمِّ طِرفٍ غادروا بِرَخْمانْ بثابتِ بن جابرِ بن سفيانْ

يجدّلُ القِرْنَ ويُرْوِى النَدْمانْ ذو مأْقِطٍ يَحْمِى وَراءَ الإِخْوانْ

وقالت ايضا

وا بْناهْ وا بْنَ الليلْ ليس بزُمَّيْلْ شَرُوبٍ للقَيْلْ رَقُودٍ بالليلْ وواد ذى هَوْلْ أَجزتَ بالليلْ تَضْرِبُ بالذَيْلْ بِرَجْلٍ كالثَوْلْ

من بيوتهنّ عَمَدًا كهيئة السيوف فجعل لها حمائل ثم تابّطنها ثم نهض ونهضن معه يُغْرِيهنّ كما يُغْرِى القومَ ويَصيح على القوم حتّى افزع تأبّط واصحابَهُ وهو على ذلك فى بقيّة ليلة او ليلتين من الشهر الحرام فنهضوا فى شِعب يقال له وَشَل وجعل تأبّط يَنْهَض فى الشعب مع اصحابه ثم يقف فى آخِرهم ثم يقول يا قوم لكأنّما تطردكم النساءُ فيَصيح عليه اصحابُه ويقولون أنْجُ أَدْرَكَكَ القومُ وتأبَى نفسُه فلم يزل به اصحابُه حتّى مضى معهم فقال فى ذلك تأبّط شرّا

١ أَبَعْدَ النُفاثيّينَ أَزْجُرُ طائرًا   وآسَى على شىء اذا هو أَدْبَرا

٢ أُنَهْنِهُ رِجْلى عَنْهُمُ وأَخالُهُم   من الذُلّ يَعْرًا بالتلاعة أَعْفَرا

٣ ولو نالت الكَفّانِ أَصحابَ نَوْفَلٍ   بِمَهْمَهَةٍ من بين ظَرٍّ وعَرْعَرا

٢١٠

ولمّا انكشف تأبّط عن بنى نُفاثةَ طلع من راس إحليلٍ فمرّ على رجل من بنى قُرَيم بين الجَبَلَيْن يقال له جندب بن الحارث ومعه جارٌ له من عَدْوانَ يقال له صُرَيم وكان القرمىّ رجلا كثير المال اكثرَ اهلِ بلادِه مالا وكان رجلا سَلْمًا للناس كُلّهم يُدْعَى لذلك النُوَيعِمَ لنَعمتِه وكان صُرَيمٌ حليفا لجندب فلمّا مرّ بهما تأبّط دعا اصحابَه لِأَنْ يَغْدِروا بهما فابى عليه اصحابُه فرَزَّ سَهْمًا بساحتهما وكان ذلك من فعل اهل الجاهليّة وتعدّوا عنهما فقال فى ذلك تأبّط شرّا

١ سَلَكُوا الطريقَ وريقُهم بحُلوقِهم   حَنَقًا وكادتْ تستَمِرُّ بجُنْدَبِ

٢ فاذهَبْ صُرَيمُ فلا تَحِلَّنْ بَعْدَها   صِغْوًا وحُلَّنْ بالجَميع الحَوْشَبِ

٣ مَنَّ الالهُ عليكَ فاحْمِلْ مَنَّهُ   ووسيلةٌ لك فى جَدِيلةَ فاذْهَبِ

٢١١

فتعدّوا عنهما ثم طلعوا لمَصْدَرِ حُثُنٍ فوجدوا اهلَ بيتٍ شاذٍّ من بنى قُرَيم ذَنَبَ نُمارٍ فظلّ يراقِبهم حتّى امسوا وذلك البيتُ لساعدة

٢٠٨

شعر خالد بن زهير عن الاصمعيّ وابى عمرو

حدثنا ابو سعيد قال قال خالد بن زهير بن المحرِّث وهو ابن عمِّ ابى ذؤيب

١ لعمرُ بنى هِنْدٍ لقد دَقَّ مَضْغُكم ونُؤتُم الى امرٍ إلَىَّ عَجِيبِ
٢ وذلك فِعْلُ المَرْءِ صَخْرٍ ولم يكن لِينفكّ حتّى تَلْحَقوا بعَزِيبِ
٣ رُوَيدَ رُوَيدَ وٱشْرَبوا بِبَشاءَةٍ اذا الجُدْفُ راحتْ ليلةً بعُذُوبِ
٤ ولم يُجْدِ فِعْلِى نَقْرَةً بمُسافِعٍ فيُثْنِى إمّا كان غَيْرَ مُثيبِ
٥ ألا ليت أنّا العامَ لا سِتْرَ بيننا وأَجْعَلُه مِن دونِ كُلِّ نَسِيبِ
٦ ويومَ عُويرٍ اذ كأنّك مُفْرَدٌ من الوَحْشِ مشعوفٌ أمامَ كَلِيبِ
٧ صَبَرْتُ له نفسى بصَفْراءَ سَمْحةٍ ولا غَوْثَ إلّا أَسْهُمِى وقَضِيبِى

يوم نُمارٍ لبنى قُريم

فيه شعرُ رجلٍ من بنى قريم عن الجمحىّ

٢٠٩

حدثنا ابو سعيد قال كان من شان تأبّط شرّا وهو ثابت بن جابر بن سفيان وكان نهْدا جريئًا فاتكا أنّه خرج من اهله بغارة من قومه يريدون بنى صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل وذلك فى عُقْبِ شَهْرٍ حرامٍ ممّا كان يحرّم اهلُ الجاهليّة حتّى هبط صَدْرَ إدامٍ وخفض عن جماعةِ بنى صاهلة فاستقبل الثلاعة فوجد بها دارا من بنى نُفاثة بن عَدِيٍّ ليس فيها إلّا النساءُ غَيْرَ رجل واحد فبَصُرَ الرجلُ بتأبّط فخشيه وذلك فى الضَحاءِ فقام الرجل الى النساء فامرهنّ فجعلن رؤوسهنّ جُمَمًا وجعلن دروعهنّ اردية واتخذن

١٠ أَرْوَعُ الـتـى لا تَـخـافُ الـطَـلا قَ والـمَـرْءَ ذا الـخُـلُـقِ الأَفْـقَـمِ

١١ فـأَتْـرُكُـهـا تَـبْـتَـغِـى قَـيِّـمًـا ويُـقْـضَـى بـصـاحِـبِـهـا مَـغْـرَمُ

٢٠٦

شعر مُرَّةَ بن عبد الله عن الاصمعىّ وابى عمرو

حدثنا ابو سعيد قال قال مُرَّةُ بن عبد الله اللحيانىّ

١ تركنا بـالـمِـلاحِ وذى سُـحـيـمٍ أَبـا حَـيّـانَ فى نَـفَـرٍ مَـنـاقِـى

٢ تـركـنـا كـلَّ جِـلْـفٍ حَـوْشَـبِـيٍّ عَظيمِ الجَوشِ مُنْتَفِخِ الصِفاقِ

٣ كـأنّ ثـيـابَـه سِـلـفـانُ رُخْـمٍ خَـواصِـلُـهـنّ أَمـثـالُ الـزِقـاقِ

٢٠٧

شعر إياس بن جُنْدَب عن الاصمعىّ وابى عمرو

حدثنا ابو سعيد قال قال ابن نَجْدَةَ الفَهْمىّ

أَبْـرَحُ فى سَـوامِ الـدهـر حـتّـى يُـحِـيـطَ بـدارِ سَـيّـارٍ سَـوامُ

اذا مـا دارُ سـيّـار أُبـيـحـتْ تَـنـاهَـى الـغِـلُّ واقـتـرب الـسِـلامُ

فاجابه إياس بن جندب بن المعترِض اخو بنى عمرو بن الحارث

١ أَلا يـا لـيـت شـعـرى يـالَـقـومٍ أَجَـهْـلٌ بـآبْـنِ نَـجْـدَةَ ام غَـرامُ

٢ تَـمَـنّـى أَن يـلاقِـيَـنـا قِـراعًـا ويـومُ لِـقـائِـنـا الـمُـرُّ الـعُـقـامُ

٣ فـرَجُّـوا غَـيْـبَـنـا حـتّـى تـرونـا كَحِينِ يَقبِلُ فى الصيف الحَمامُ

٤ تُـغـنّـى نِـسـوةٌ كَـنَـفَـيْ غُـضـارٍ دَانّـك بـالـنَـشـيـد لـهـنّ رامُ

٥ يـشـعِّـطْـن الـغُـراب فـهـنّ سـودٌ اذا جـالـسْـنَـه قُـلْـحٌ قِـدامُ

٢ وقد هاجَنى منها بوَعْساءِ قَرْمَدٍ   وأَجْزاعِ ذى اللَّهْباء منزلةٌ قَفْرُ
٣ يَظَلُّ بها الداعى الهَدِيلَ كأنّه   على الساق نَشْوانٌ تَمِيلُ به الخَمْرُ
٤ فإنْ تَبْكِ فى رَسْمِ الديار فإنّها   دِيارُ بنى زيد وهل عنهُمُ صَبْرُ
٥ فإنْ أُمْسِ شيخا بالرَّجيع ووِلْدةً   ويُصْبِحَ قومى دونَ دارِهِم مِصْرُ
٦ أُسائلُ عنهم كلّما جاء راكبٌ   مُقيمًا بأمْلاحٍ كما رُبِطَ اليَعْرُ
٧ فما كُنْتُ أَخْشَى أن أُقِيمَ خِلافَهم   بستّةِ ابياتٍ كما نبتَ العِتْرُ
٨ بما قد اراهم بين مَرٍّ وسايةٍ   بكلّ مَسِيلٍ منهُمُ أَنَسٌ عُبْرُ
٩ نَشُقُّ التِلاعَ الحُوَّ لم تُرْعَ قَبْلَنا   لنا الصارِخُ الحُثحوثُ والنَعَمُ الدَثْرُ
١٠ لنا الغَوْرُ والأَعراضُ فى كلّ صَيفةٍ   وذلك عَصْرٌ قد خلا ها وذا عَصْرُ

٢٠٥

وقال عامر بن سدوس عن الاصمعىّ وابى عمرو وابى عبد الله

١ وحَيٍّ حِلالٍ أُولِى بَهْجَةٍ   شَهِدْتُ وشَعْبُهُم مُفْرَمُ
٢ بشَهْباءَ تَغْلِبُ مَنْ ذادَها   لدى مَتْنِ وازِعِها الأَوْرَمُ
٣ ونائحةٍ صوتُها رائعٌ   بَعَثْتُ اذا ارتفعَ المِرْزَمُ
٤ تنوحُ وتَسْبُرُ قَلّاسةً   وقد غابتِ الكفُّ والمِعْصَمُ
٥ لدى رجلٍ مائلٍ راسُه   تَفِيحُ الكلومُ به والدَمُ
٦ وماءٍ وردتُ قُبَيْلَ الصَباحِ   وقد جَنَّه السَدَفُ الأَدْهَمُ
٧ مَعِى صاحبٌ مثلُ نصلِ السنانِ   عنيفٌ على قِرْنه مِحْطَمُ
٨ يُشَذِّبُ بالسَيْفِ أَقرانَه   اذا فرَّ ذو اللِمّةِ الفَيْلَمُ
٩ من المدّعين اذا نُوكِروا   تُنيف الى صوته الغَيْلَمُ

٣ فلا والله أَلْبَسُ ثوبَ عمرو ولو قَلَّ الثياب ولو عَرِيتُ
٤ كسوتَ على شَفَا تَرْح ولُؤمٍ فانت على دَرِيسِك مُستَمِيتُ
٥ تَعَلَّمْ أَنّ شَرَّ فَتَى أُنَاسٍ وأَرْضَعَهُ خُزاعِىٌّ كَتِيتُ
٦ اذا شَرِبَ المُرِضَّةَ قال أَوْكِى على ما فى سِقائِكِ قد رَوِيتُ
٧ سَحِيلُ الخُصْيَتَيْنِ يَبِيتُ ضَيْفًا وليس لضائفٍ منه مَبِيتُ
٨ لدى سوداءَ عارٍ مِعْصَماها سَرَعْرَعَةٍ لها نَغَمٌ مُصِيتُ
٩ اذا دُعِيَتْ بما فى البيت قالت تَجَنَّ من الحَدالِ وما جُنِيتُ
١٠ تعيّرنا السِلاءَ وما جَمَعْنا وذلك عاره عنّا شَخِيتُ
١١ فإنّ بيوتنا شُمٌّ طِوالٌ وبيتك لا يُظِلُّ ولا يُبِيتُ
١٢ وإنّا نحن أَقْدَمُ منك عِزًّا اذا بُنِيَتْ بمَخْلَفَةَ البيوتُ
١٣ خُزيمةُ عمُّنا وابِى هذيلٌ وكُلُّهُمُ الى عِزٍّ وَلِيتُ
١٤ ويَمْنَعُك الوَلاءَ وأَنْتَ عبدٌ وأُمْنَعُ حيث كُنْتُ اذا لُقِيتُ
١٥ أَبَى لى صارِخٌ كالسَيْلِ نَهْدٌ وعِزٌّ لا يزول لنا ثَبِيتُ
١٦ تُيوسًا خيرُها تيسٌ شَآمٍ له بسَوائلِ المَرْعَى صَتِيتُ
١٧ فحَقُّك أن تَقولَ وذاك حَقٌّ تبغَّيتُ الكُواةَ فقد كُوِيتُ

شعر عامر بن سَدُوسٍ عن الاصمعىّ

٢٠٤

حدثنا ابو سعيد قال قال عامر بن سدوس الخُناعىُّ وكان يُعْزَى هو ورهطُه الى خُزاعةَ ورواها ابو عمرو وابو عبد الله للبُريق

١ الم تسْلُ عن ليلى وقد نَفِدَ العُمْرُ وأَوْحَشَ من ليلى المَوازِجُ فالحَضْرُ

عمرو بن هميل قال مَرْحَبًا بك قد ذُكرتَ لى وقد أحببتُ ان اكسُوك ردائى هذا (لبُرْدٍ له مطوىّ جديد) ولا يريد الخزاعىّ إلّا ان يهجُوَه قال أحسنتَ جزاك اللهُ خيرا فقد كنتُ اريد ان أشترِىَ رداءً ثمّ اخذ البرد فجعله على منكبيه ثمّ رجع به الى منزل اهله فلما راوه قالوا له ما هذا الثوب يا عمرو بن هميل قال هذا ثوب كسانيه رجل صالح لقيتُه قالوا ما اسمُه قال زعم انه عمرو بن جُنادة قالوا ففى الخَيْبة سقطتَ فذلك أَفْحَشُ الناس وأَمْوَتُه على الشىء اى أحْرَصُه يستميتُ على الشىء قال فما ذا تامروننى أن أفعلَ قالوا آطْوِ هذا الثوبَ عندك حتّى يعلمَ انك قد ابليتَه ثمّ تَسَمَّعْ فوالله لتسْمعنّ منه أذًى ففعل فبينا هو قاعد لم يَفْجأْهُ إلّا رجل يتغنى بهجائه فخرج عمرو بن هميل بالبرد حتّى جاء به ساحةَ الدار التى فيها عمرو بن جنادة فربطه بين شجرتين وترك الريحَ تَضرِب به فاصبحوا فراوا الثوب فقالوا له هذا الثوب الذى كسوتَ عمرَو بن هميل والله ليقطّعِنّا وإيّاك بالهجاء ولا والله ما علا جلدَه حين اخذه فقال عمرو بن جنادة

١ فلا والله لا اكْسو غلاما دعا لِحيانَ يوما ما حَيِيتُ

٢ وقالوا خيرُنا عمرٌو فلمّا كسوتُ الثوب خيرَهُمُ لُحِيتُ

٣ لقد أَسرفتُ حين كسوتُ ثوبى مَزابِدَ بالحِجاز لها كَتِيتُ

٤ يَظَلُّ رئيسُهم بالسيف صَلْتًا اذا ما قيل قد ضَحِىَ الحَمِيتُ

٢٠٣

فاجابه عمرو بن هميل اللحيانىّ عن ابى عمرو والاصمعىّ

١ ألا مَن مُبْلِغُ الكَعْبِىّ عنّى رَسولًا أَصْلُها عندى ثَبِيتُ

٢ فإنّك لم يُصِبْ بك جَدُّ صِدْقٍ هِجاءك مَعْشَرًا وهُمُ صُمُوتُ

١ أَبَأْنَا بيوم العَرْج يومًا بمثله غَداةَ غزالٍ بالخليطِ المُزَيَّلِ
٢ فقَتْلًا بقَتْلانا وسُقْنا بسَبْيِنا نِساءً وجِئْنا بالهجان المرعَّلِ
٣ فأصْبَحْن أَخْلامَ العِبادِ عَوانِيًا يرسّفن شَتّى فى الحديد المُسَلْسَلِ
٤ وكُنّا اذا ما الحَرْبُ ضُرِّسَ نابُها نقوّمها بالمَشْرَفِىّ المقلّلِ
٥ بَنِيها تربَّتْها صِغارًا نُقيمها ونَضْرِبُ راسَ الأَبْلَخِ المتخيّلِ
٦ أَلَمْ يعلم النبيسُ الخزاعىُّ أنّنا ثَأَرْنا ابا عمرو واصحابَ جَنْدَلِ
٧ قتلْنا بقَتْلانا خزاعةَ كلّها وبكرا ففى كِلَا الفريقَيْن نعْتَلِى
٨ نُغاوِرُ فى اهل الأَراكِ وتارةً نغاور أَصرامًا بأَكْناف مَجْدَلِ

٢٠١

فاجابه سويد بن عمير بن عامر الخزاعى فقال عن الاصمعىّ وابى عمرو

١ ألا أبلغا أفناء لحيانَ آيةً وكُنتَ مَتَى تجهِلْ خَصيمَكَ يَجْهَلِ
٢ عَجِبْتُم لِشان الحرب أنْ أَعْقَبَتْكُمْ وأَيَّةُ أُنْثَى حامِلٍ لم تُحَوِّلِ
٣ وتَنْسَى الأُلَى جئنا بهم فتركتَهم لدى خَلَفٍ يَسْعَوْنَ فى كلّ مَرْمَلِ
٤ وكُنَّ يراكِلن المُروطَ نَواعِمًا يُمَشّين وسط الدار فى كلّ مُنْعَلِ

٢٠٢

قال كان من شأن عمرو بن جُنادة الخزاعىّ انه كان رجلا يهجو الناس وكان ذَرِبَ اللسانِ وكان من بنى لحيان بن هذيل رجل مثله ذربُ اللسان فاحش يقال له عمرو بن هُميل فذُكر لعمرو بن جنادة فبينا هو بسُوق مِنًى لم يَجِدْ الّا رجلا قد اخذ بمنكبه ثمّ قال له مَن انت قال انا رجل من بنى لحيان من هذيل وانا

امراته وقد كان ابو جندب كلّم قومه فجمعوا له غَنَمًا فلمّا افاق من مرضه خرج من اهله حتّى قدم مكة ثمّ جاء يمشى حتّى استلم الرُكْنَ وقد شَقّ عن استه فعرف الناسُ انّه يريد الشرّ ثمّ صاح فقال

إِنّى امرؤٌ أَبكى على جارِيَه ابكى على الكَعْبىّ والكعبيَّه
ولو هلكتُ بَكَيَا عَلَيَّه كانا مكانَ الثوب مِن حَقْوَيَّه

فلما فرغ من طوافه وقضى حاجتَه من مكة خرج فى الخُلَعاء من بكر وخزاعة فاستجاشهم على بنى لحيان فقتل قتلى وسبى نساءً من نسائهم فقال فى ذلك سُويد بن عمير بن عامر بن أَسْوَد بن بياضة الخزاعىّ وكان من الخلعاء عن الاصمعىّ وابى عمرو

١ أَفَرَدَ جامعٌ للقوم حَزْنًا وعَمْرًا ان ينوءُ ولا يقومُ
٢ أَجُبْنٌ ما أتاك وأَنْتَ تُدْعَى وقد يَحْنُو على الكُرْه الكَرِيمُ
٣ نجوتَ بِقُوفِ نَفْسِكَ غيرَ أَنّى أَخالُ بأن ستُوتِمُ او تُئِيمُ
٤ فإنّى غَيْرُ هاجِيكمْ ولكن أقولُ عَراكُمُ الحَدَثُ الأَلِيمُ

١٩٩

وقال سُويد فى ذلك ايضا عن ابى عمرو

١ القومُ أعلمُ لو ثَقِفْنا مالكًا لَاَصْطافَ نِسْوتُه وهنّ أَوالى
٢ أَفَرَرْتَ لمّا أنْ رايتَ عدِيَّنا ونَسِيتَ ما قَدَّمْتَ يومَ غَزالِ
٣ يابا خُصَيلَةَ لَنْ يُميتَكَ بَعْدَها يابا خُصَيْلَةَ غَيْرُ شَيْبِ قَذالِ

٢٠٠

شعر عمرو بن هُميلٍ يومُ غَزالٍ

حدثنا ابو سعيد قال قال ثم انّ بنى لحيان خرجوا فاغاروا على خزاعة وبنى بكر فادركوا ثأرهم وقتلوا فيهم قتلى كثيرةً فقال عمرو بن هميل اللحيانىّ فى تلك الغَزْوة

تخافُ أن يُصيبَك معنا امرٌ ونحن اهل جبالٍ ونحن أعلمُ بالقتال فيها ولكن اجلسْ فان غنمنا فلك مِثلُ سَهْمِ رَجُلٍ منّا او سهمَيْن قال هذه مَحْقَرَةٌ والله لأخرجنّ معكم فخرجوا وخرج معهم حتى بَطَنوا أَلْمَلَمَ وأَظلمَ عليهم مَسيلٌ ضيّقٌ فلقيهم غُزاةٌ من فهم من بنى عدىّ من اهل الشوكة فيهم تابط شرّا فارتموا بالنبل تحت الليل وٱحتزم الفهرىُّ واستلّ سيفه ولا يرى احدًا انّما يَرْمى القومُ صُموتًا فلمّا ظَنَّ انّه مقتول شَدَّ رِداءه على إزاره ثم انتحى الملمَ شَدًّا فجازَ إدامَ حتّى بلغ ثنيّةَ النَقْواء فراى غُصُنًا تحرّكه الريحُ فراغَ منه وظنّ انه رجل وارتمى القوم طويلا فلم يجدوا منه عينا ولا أَثَرا فرجعوا كانّه قُتل اكثرُهم من الحَياء حتّى رجعوا الى خالته فقالت أَضيّعتم ابنَ اختكم والله لتكوننّ عارَ العَرَبِ وانبعثت تبكيه فبينا الفهرىُّ فى اهله لقيه رجلٌ فقال الا اراك حيًّا والله لقد ذهب بَصَرُ خالتك من البُكاء عليك تَحْسِبُ انك قُتلتَ ليلةَ أَلَمْلَمَ فقال فى ذلك الفهرىُّ

١ أبلغْ أُميمةَ والخُطوبُ كثيرةٌ   أُمَّ الوليدِ فإنّنى لم أُقْتَلِ

٢ لمّا رايتُ بنى عدىّ مرّحوا   وغَلَتْ جوانبُهم كغَلْيِ المِرْجَلِ

٣ واستوقَدَتْ بعد الظلام نبالُهم   نارًا ببَصْرَتِنا كنار المُصْطَلِى

٤ رَفَعْتُ ثوبِىَ واجتنبتُ بَطِيئَهُمْ   أُمَّ الوليد أَمُرُّ مَرَّ الأَجْدَلِ

٥ وفَزِعْتُ من غُصُنٍ تُزَعْزِعُهُ الصبا   بثنيّةِ النَقْواء ذاتِ الأَعْبَلِ

٦ وأقولُ لمّا أن بلغتُ عشيرتى   ما كاد شرُّ بنى عدىٍّ يَنْجَلِى

١٩٨

قال ابو عمرو والجمحىّ اشتكى ابو جُنْدَب بن مُرّة شكوى شديدةً وكان يقال له المشؤوم وكان له جار من خُزاعة يقال له حاتم بن حاجر بن عبد مناف بن ضاطر فوقعت به بنو لحيان فقتلوه قبل ان يستبلّ من مرضه ابو جندب واستاقوا امواله وقتلوا

حتّى نَدَروا ذنبَ كَراتٍ فسلكوا ذا السَمُرة حتّى قدموا لِدارٍ من بنى قُريم بالسَرْو وقد لَصِقَتْ سيوفُهم بأغمادِها بالدم ووجدوا خِباءَ إياس بن المُقْعَد القُرَمىّ فى الدار فقال مَنْ بيّتّم قالوا بيّتنا بنى خوف قال افلا اراكم قعودا وقد بيّتّم القوم فدعا لهم بطعام ثمّ قال آخرجوا وخرج يسوقهم حتّى صبّهم بجَوْفِ طريق الرِجال مِن دُبُرِ نُمارٍ ثمّ انحرف راجِعًا فلقى طَلَبَ فهمٍ يطلبهم فقالوا هل رايتَ القوم قال لقيتُ قوما بثنيّة عَرْعَرَ مع الصُبح وهم الآن بعُرَنَةَ او بنَعْمانَ فارتدّوا عنهم فقال فى ذلك اليوم غاسل بن غُزيّة الجُرَبىّ عن الجمحىّ

١ أمِنْ أُميّةَ لا طَيْفٌ أَلَمَّ بنا ... بجانِب الفَرْعِ والأَعْراءِ قد رَقَدوا

٢ سَرَتْ من القَرْطِ او من نَخْلَتَيْن فلم ... يَنْشَبْ بها جانِبًا نَعْمانَ فالنُجُدُ

٣ فقلتُ رُدّى وقُولى القومُ قد طلعوا ... للغَوْر والغَزْوُ يَسْتذكى ويَنجرِدُ

٤ ولا تُقيمى على أَينِ الغُزاةِ ولم ... يَصْلُحْ لمِثْلِكِ إلّا التَخَفُّضُ والخَرَدُ

٥ وقد أنالَ اميرُ القوم وَسْطَهُمُ ... باللهِ يَمْطُو به حَقًّا فيجتهِدُ

٦ أَرْجِعُ حتّى تُشيحوا او يُشاحَ بكم ... او تَهبِطوا اللِيثَ إن لم يَعْدُنا لَدَدُ

٧ ثمّ انصببْنا جِبالُ الصُفْرِ مُعْرِضَةٌ ... عن اليسار وعن أيمانِنا جَدَدُ

٨ وقد شَهِدتُ بنى خَوفٍ يَلُفُّهُمُ ... تحت العَجاجةِ منّا عارِضٌ بَرِدُ

٩ حينَ السُيوفُ بأيدى القومِ ناهِلةٌ ... تَصْدُرُ عنهم وفيهم تارةً تَرِدُ

١٩٧

ليلة أَلْمَلَمَ عن ابى عمرو والجمحىّ

قال كان من حديث بنى قُريم بن صاهلة أنّهم ارادوا غَزْوَ فَهْمٍ وعندهم ابنُ اختٍ لهم من فِهْرِ قريشٍ اسمُها أُمامةُ ابنةُ المُقْعَد وكان ياتيهم ويَثْوِى عند خالته الزمانَ الطويلَ فلمّا سمعهم يذكرون غزو فهم قال إنّى خارج معكم يا اخوالِ قالوا لا تَفْعَلْ ذلك يا ابن اختنا

١٩٤

فطار بينهما هِجاءٌ حتّى نال هجاؤهما بنى قريم عامّةً فغضبت بنو قريم فردّوهم الى بنى مخزوم فقال فى ذلك سَلْمَى بن المُقْعَد

١ أَلا ابلغ لديك بنى زُبيد فدُونَكُم بنى شَمْخ الضَلالِ
٢ أَتَوْنا يبتغون وَلاءَ حِلْفٍ فأَلْفيناهُم شَرَّ الموالى

١٩٥

فرجعت بنو شَمْخٍ فى قومهم فبينا عمرو بن قيس يُطعم لقاحا له رَذايا مِن سَيالةٍ بنَجْدٍ من جانِب الرَحَى وجده قومٌ من بنى زُليفة كانوا يطلبون وِتْرًا فى بنى شمخ فقتلوه فرجعوا يرتجزون

أَبلغْ ابا نَصْرٍ وأَبلغْ نَصْرَا أَعْنِى ابا الطَمّاح قولًا شَزْرَا
أَنّا قتلنا بأَخينا عَمْرَا نَعْقِلُ فيه جَفْرَةً او جَفْرَا
او نَسْلُكُ القومَ طريقا وَعْرَا

١٩٦

شعر غاسل بن غُزَيّة

يوم نِباتٍ وهو يوم الأَطراف

حدثنا ابو سعيد قال قال الجمحىّ كان من حديث قومٍ من بنى معاوية بن تميم بن سعد بن هذيل فيهم غاسِلُ بن غُزَيَّة الجُرَبِىّ أنّهم خرجوا يريدون فَهْمًا فسلكوا النجديّة حتّى اذا بلغوا السَراة لقيهم رجل منهم فقال اين تريدون قالوا نريد فهما بالليث قال أَلا أُدُلّكم على أَخْمَرَ دارًا من فهمٍ هذه بنو خَوفٍ بطنٌ من فهم عندكم بنبات فانْصبّوا بالكُدَى فبيّتوا بنى خوف بين الأَطراف ثم انحرفوا آخِرَ الليل وقال رجل منهم يا ايّها القوم ارجِعوا طريقكم التى جئتم فيها فخرجوا فسلكوا فى شِعب من ظهر الفُرْع يقال له درادِر

١٩١

وقال عمرو بن ابى جَمْرة اخو بنى قُريم فى ذلك

١ بلِّغوا قومَنا الصواهِلَ أنّا قد نبذْنا بحَلْيَةَ الأَوْزارا
٢ حين لا ننظُر البَطِئ ولكن طار فى حَبْلِ لاحِقٍ ما طارا

يوم العَوْصاء ويوم الرَحَى عن الجمحىّ

١٩٢

حدثنا ابو سعيد قال كان من حديث عمرو بن قيس المخزومىّ احدِ بنى شَمْخٍ رَهْطِ عبد الله بن مسعود وهم يومئذ حلفاءِ لبنى قُريم بن صاهلة انها كانت خَلِيّةُ ابلِه واسمُها الجَنوب هامِلةً بشُعْبةٍ من مِبهًى يقال لها العوصاء وكان رجل من بنى قريم اسمه ساعدة بن عمرو واخوه عازبين فى غنم لهما فبينا هما مُريحان غَنَمَهما فى ظُلْمة سمِعا خَشْفًا فى صريمة مُلْتفّة العِضاهِ عندهما فظنّا انه رجل يريدهما فقام ساعدة فرمى بسَهْم حيث سمع الحِسَّ فلم يسمع إلّا رَغْوةَ بعيرٍ فاذا هى ناقةُ عمرو بن قيس فنَدِمَ وساءه ذلك فغَضِبَ عمرو بن قيس فقال فى ذلك

١ اصابَكِ ليلةَ العَوْصاءِ عَمْدًا بسَهْمِ الليل ساعِدةُ بن عَمْرِو
٢ فلم تَقْتُل بها ثأرًا ولكن لِمولاكم اخى ثقة ونَصْرِ
٣ أَجِنّى كُلّما ذُكِرَتْ قُريمٌ أَبِيتُ كأنّنى أُكْوَى بجَمْرِ

١٩٣

فاجابه ساعدة بن عمرو فقال ✿ عن الجمحىّ

١ أَلَا إنّا سنَعقِلُ أُمَّ جَعْرٍ شِياهًا بين حائرةٍ وجَفْرِ
٢ فزِلْتَ تُحمِّلُ الموصولَ حتّى تَنِيكَ من الكنائنِ رابَ عَشْرِ

فقتلتْهم ثابرٌ الّا رجلا منهم واحدا انفلت احدُ بنى مِلاصٍ فبلغ ذلك بنى صاهلة وهم بنَخْلة فغضب سلمى بن المقعد وحلف لا يمسُّ راسَه غِسْلٌ ولا دُهْن حتّى يقتُلَ بهم فغزاهم ببنى صاهلة فوجدهم بحَلْية فصبّحهم واباحوا ديارهم فقال فى ذلك سلمى بن المقعد

رجالُ بنى زُبيد غيّبتهم ... جِبالُ أَمُولَ لا سُقيتْ أمولُ

وقال فى ذلك سلمى بن المقعد عن ابى عمرو

١ إنّا نزعنا مِن مَجالسِ نَخْلَةٍ ... فنُجيزُ مِن حُثُمٍ بَياضَ أَلَمْلَما

٢ لا نَبْتغى إلّا بكُلِّ مهنَّدٍ ... ذَكَرٍ يُنَمِّ اذا يصيب المُعْظَمَا

٣ لمّا عرفنا أنّهم أَثْآرُنا ... قُلْنا وشَمْسِ لنَخْضِبَنّهُمُ دَمَا

٤ نَرْمِى ونطْعُنهم على ما خَيَّلَتْ ... نَدْعُو رِياحًا وَسْطَهم والتَوْأَما

٥ والأَقْرمانِ وعامِرٌ ما عامِرٌ ... كأُسودِ حاذةَ يَبتغين المَرْزِمَا

٦ وَيْلِمِّ ساعدةَ بنِ زيد عاديًا ... بالجِزْعِ إذ ثار الغُبارُ وصَمَّما

٧ لمّا راى أن طرّبوا من ساعةٍ ... أَلْوَى بِرَيْعانِ العَدِيّ وأَجْذما

١٩٠

وقال فى ذلك اليوم رجل من ثابر يقال له الحَشْرُ قُتل ابنانِ له فى المعركة عن الجمحىّ

١ فيا عَجَبًا مِنكم تَميمُ ودارُكم ... بعيدٌ بجَنْبَى نَخْلةٍ فالمَناقِبِ

٢ غزوتم على أيْنٍ وبُعْدٍ وشُقّةٍ ... فأُوفِيتُم منّا جَزاءَ المُعاقِبِ

٣ تَناوَلَنى عمرٌو بسُرْبةِ رَجْلةٍ ... على كِبَرٍ منه وشَيْبِ الذوائِبِ

٤ تقولُ هذيلٌ لا غَزاوةَ عنده ... بلى غزواتٌ بَيْنهُنّ تَواثُبُ

٥ غَداةَ أقولُ آعدِلْ جُنَيْدِبُ جُنْدُبًا ... وحَيٍّ عدلْناه فِدًى لك صاحِبُ

فُضيلة وكانت قِرْن قد قتلوا اخا له يقال له فَضالة بن سفيان ✿
عن ابى عمرو وابى عبد الله والجمحىّ

١ عليكَ ذوى فَضالَةَ فاتّبعْهم   وذَرْنى إنّ قُرْبِى غَيْرُ مُخْلِى
٢ ستَعْلَمُ يا فُضَيْلَ اذا التَقَيْنا   ذراعَىْ هِرّةٍ رُبطتْ بحَبْلِ
٣ فَلَسْتَ بقاتِلى إنْ رُمْتَ قَتْلِى   ولا آذَنْتُكَ امُّكَ أُمُّ قَمْلِ
٤ وقال له النصيحةَ إنّ عندى   له مَثَلًا ولمّا تَكْفَأْ نَبْلِى

١٨٧

وقال سلمى ايضا عن ابى عمرو وابى عبد الله والجمحىّ

١ اذا حُبِسَ الذُّلّانُ فى شَرِّ عيشةٍ   كَبَدْتُ بها لمُسْتَنِّ الأَراجِلِ
٢ فما إنْ لقومى فى لِقائِىَ طُرْقَةٌ   بمُنْخَرِقِ الحَجْلاء غَيْرَ المعابِلِ
٣ فيَوْمًا بأَذْناب الدَحُوض ومَرّةً   أُنَسّئُها فى رَهْوِهِ والسَوائِلِ

١٨٨

وقال سَلْمَى ايضا عن ابى عمرو وابى عبد الله والجمحىّ

١ فَتَكْتُ بمِعْزَى الجِعْثِمِيّ ولم أَخِمْ   وأَشْخَصْتُهُ عنها بقُرْعِ المَعابِلِ
٢ وقلتُ تجنَّبْها قَرِيُّ فإنّنى   مُطأْطِئُها فى وسْط عِزِّ الصواهِلِ

١٨٩

يوم حَلْيَةَ عن الجمحىّ

حدثنا ابو سعيد قال كان من شان بنى صاهلة انه غزا منهم
سبعةُ نفرٍ يريدون حيًّا من الأَزْد بحَلْيَةَ يُقال لهم ثابِرٌ حتّى قَدِموا

غازية من بنى قُريم يريدون فَهْمًا حتّى اصبحوا على ماء يقال له ذو حَماط من صَدْرِ الليث وخرجت غازية من فهم يريدون بنى صاهلة حتّى طلعوا لذى حَماط فالتقوا هم وبنو قُريم وهم رَهْطُ تأبّط شرّا بنو عَدِىّ فقتلتْهم بنو قريم فلم يُبْقُوا منهم غَيْرَ رجل واحد أَحَدَ بنى هلال بن علقمة أَعْجز عُرْيانا فقال فى ذلك سَلْمَى بن المُقْعَد القُرَمىّ

١ أَفْلَتَ منّا العَلْقَمِىُّ تنزحُّفًا وقد خفقتْ بالظَّهْرِ واللِمّةِ اليَدُ
٢ جَرِيضًا وقد أَلْقَى الرِداءَ وَراءَهُ وقد نَدَرَ السيفُ الذى يَتقلّدُ
٣ فواللهِ لولا قَتْلُنا مَن وراءه لظلّتْ عليه أُمُّ شِبْلَيْن تَمْعَدُ
٤ لظلّتْ عليه امُّ شِبْلٍ كانّها اذا شَبِعَتْ منه فَلِيجٌ ممدّدُ
٥ جمَعْنا عليهم طائفيهم بِغارةٍ هَزِيمٍ كما انْقارَ الخِباءُ المشدّدُ
٦ بطَعْنٍ وضَرْبٍ واعتناقٍ كانّما يَلُفُّهُمُ بين الحَمائطِ أَبْرَدُ
٧ تَناوَلَهُ عمرو وأَرْخَيْتُ نحْرَهُ بنافذةٍ منها مُرِشٌّ ومُعْنِدُ

١٨٥

وقال سلمى بن المُقْعَد يَهْجُو بنى عاترة عن ابى عمرو وابى عبد الله والجمحىّ

١ لولا اتّقاءُ اللهِ حين ادّخلْتُمُ لكم ضَرِطٌ بين الكُحَيلِ وجَهْوَرِ
٢ لأَرسلتُ فيكم كُلَّ سِيدٍ سَمَيْدَعٍ أَخِى ثِقَةٍ فى كُلِّ يومٍ مذكَّرِ
٣ لِيُبْلِهِكُمُ عنّا التجمُّرُ إنّنى أراكم قُوَيمًا أُولِعوا بالتجمُّرِ

١٨٦

وقال سلمى بن المقعد ايضا واوعده رجلٌ من هذيل يقال له

١٨٢

فاجابه رجل من بنى لحيان

١ جَزى اللهُ عبّاسًا على نأيِ دارِه عُقوقًا كحَرّ النار يأتى المَعاشِرا
٢ فواللهِ لولا أَنْ يُقالَ ابنُ أُخْتِهِ لَفَقّرْتُه إنّى أُصيبُ المَفاقِرا
٣ فِدًى لِأبى ضَبٍّ تِلادى فإنّنا تَكَلْنا عليه داخِلًا ومُجاهِرا
٤ ومَطْعَنِهِ بالسَّيْف أَحْشاءَ مالِكٍ بما كان مَنّى أَوْرَدُوه الجَرائرا

شعر ابى الرّعّاسِ

١٨٣

حدثنا ابو سعيد قال قال ابو الرّعّاس الصاهِلىّ وأَقبل يومَ الفَتْح فَتْحِ مكة يريد نَصْرَ قُريش وبنى بكر ويطلب الغنائم وقد قال لامراته آتيكِ بخادم واحلّيكِ من غنائم اصحاب محمّد وهم على السُوَيْداء والخَنْدَمَة والحِبْس فلم يَفجأْه إلّا اصحاب النبىّ صلعم يطرُدون المشركين فاقبل فارّا حتّى قدم على اهله فلامته امراتُه وعيّرتْه وقالت له شاهَ الوجْهُ اى قُبِحَ أَخَذَلْتَ قومَكَ فقال يعتذر اليها

إنّكِ لو أَبْصَرتِنا بالخَنْدَمَه اذ فرّ صفْوانُ وفرّ عِكْرِمَه
وأَبو يَزيدَ قائمٌ كالمُوتِمَه واستقْبَلَتْهم بالسُيوف المُسلِمَه
ضَرْبًا فلا تَسْمَعُ إلّا غَمْغَمَه تَقْطَعُ كلَّ ساعِدٍ وجُمْجُمَه
لَهُم نَهِيتٌ خَلْفَنا وهَمْهَمَه لم تَنْطِقى فى اللوم أَدْنَى كَلِمَه

شعر سَلْمى بن المُقْعَد وشعر عمرو بن ابى جَمْرة
وشعر عمرو بن قيس وشعر ساعدة بن عمرو

١٨٤

يوم ذى حَماطٍ ۞ حدثنا ابو سعيد قال قال الجمحىّ خرجتْ

١٨٠

فبلغ ذلك حسّانَ بن ثابت بن المنذر بن حَرام فقال يذكر ذلك فى قصيدة هجا فيها رجلا من اشراف بنى بكر يوم أُحُد وهى

١ لحى اللهُ قوما لم نَدَعْ من سَراتِهم   لهم أَحَدًا يَنْدوهُمُ غَيْرَ ناقِبِ
٢ أَلَحْىَ حمارٍ مات بالأَمْسِ نَوْفَلٌ   مَتَى كُنْتَ مِفْلاحًا عدُوَّ الحقائِبِ
٣ اذا عَضَلٌ سِيقَتْ الينا كانّهم   جَدايَةُ شِرْكٍ مُعْلِماتُ الحَواجِبِ
٤ أَقَمْنا لهم ضَرْبًا أَلِيمًا منكِّلًا   وحُزْناهُمُ بالطَّعْن من كلّ جانِبِ
٥ فلولا لِواءُ الحارثيّة أَصْبحوا   يُباعُون فى الأَسْواق بَيْعَ الجَلائِبِ
٦ يَمَصُّون أَرْصافَ السِهام كانّهم   اذا هَبَطوا سَهْلًا وِبارُ السَوارِبِ
٧ يفجِّى خُمامَ الناس عنّا كانّما   يفجّيهِم حَمٌّ من النار ثاقِبُ
٨ أَلَمْ يُلْهِ خُصْىُ الطابِخىِّ وأَيْرُه   بنى شِجِعٍ عنّا رؤوسَ الثعالِبِ
٩ كانّ خُصَى الجيران فى كلّ صَيْفةٍ   بأَيْدى عَذاريهم رؤوسُ الارانِبِ
١٠ فواللّه لولا أنّ غَيْرى وليُّه   وأَنّ احتفالَ القول عند الاقارِبِ
١١ لحلّيتُهم طَوْقَ الحَمامة اذ أَتَوا   بزَبّاءَ قد طَمَّتْ مِياهَ المناقِبِ

١٨١

وقال عبّاسُ بن مِرداسٍ وأخوالُه بنو لحيان

١ لا تَأْمَننّ بالعادِ والخِلْفِ بَعْدَها   جِوارَ أُناسٍ يبتَنُون الحَصائِرا
٢ اجلَّلْتَها لحيانَ ثمّ تركتَها   بمَرٍّ وأَمْلاحٍ تُضِىءُ الظَواهِرا
٣ فجلّلْتَها خُضَيْبِىَّ جُنادةَ غُدْوةً   وأَبْقَيتَ ما أَنْدَى حُلَيسًا وجابِرا

لهم بنو شِجْع بن عامر بن ليث ثم إنّ غيثا وقع المغمّس وَراءَ الحَرَم بأَميال فقالوا لجنيدب اخرُجْ معنا الى هذا الغيث فقال والله إنّى لأَكْرَهُ أن اخرُجَ من الحرم وأَخْشَى أن أُغَرَّ وليس معى احدٌ من قومى قالوا امَعَنا تخاف والله ما عليك منّا باسٌ ما بقى منا احدٌ فخرج معهم حتّى دخل المغمّس فاغاروا عليه فقتلوه واخذوا ماله فبلغ ذلك ابا المورّق فقال ابو المورق اللحيانى

١ ألا يا مَنِىَّ لِمْ غَرَرْتِ جُنَيْدِبًا وَأَحْلَلْتِهِ على لَئيمٍ مذمَّمِ
٢ وجنَّبْتِهِ كَلْبًا وكَعْبَ بنَ عامرٍ وحَلَّ على بادِى المَفاقِرِ مُعْدِمِ
٣ لعَمْرُكَ ما جاوَرْتَ فى رَهْطِ مَعْبَدِ بْنِ صَخْرٍ ولا جاورتَ رهطَ ابنِ جُعْشُمِ
٤ ولكنْ بنى السَكْرانِ أَوْلادَ جَثْلَةٍ تَعُودُ لِما أَلْقَتْ مِنَ ٱلْسَّهِ فى الفَمِ

١٧٩

قال الاصمعىّ كان ابو المورّق وصاحب له انتجعا سَرِفًا ثم أخصَبتْ بلادُهما فمضى ابو المورّق الى بلَده واقام الآخَرُ بسَرِفٍ فاتاه رجلانِ من بكر ثم من بنى اشجعَ يَنزلان المغمَّس فقالا له عَلامَ تقيم هاهنا وحدك انطلقْ معنا الى منزلنا من المغمّس فانّه مُخصِب فانطلقَ معهما وإنّهما لمّا قَدِما المغمّس قتلاه واخذا مالَه فقال ابو المورِّق

١ تركتُ العادَ مَقْلِيًّا ذميمًا الى سَرِفٍ وأَجْدَدْتُ الذَهابا
٢ وكنتُ اذا سلكتُ نِجادَ أَرْضٍ رأيتُ على مَراقِبِها الذِئابا
٣ اذا نزلتْ بنو ليث عُكاظًا رايتَ على رؤوسِهِم الغُرابا
٤ غدرتم غَدْرَةً فَضَحَتْ اباكم وذبَّبْتِ المغمَّسَ والظِّرابا
٥ ولو جاورتموه فى هُذيل لَرَدَّكُمُ وأُمَّكُمُ العُنابا

٦ هُدوءًا تحت أَقْمَرَ مُسْتكِفٍّ يُضِيءُ عُلالَةَ العَلَقِ الحَليبِ
٧ فَلَمْ يَكُ ساعةً حتّى تركنا مَباءَتَهم كبَلْقَعَةِ العَزِيبِ
٨ فلولا أَوْبُ ساقِى أُمِّ عمرٍو لَصِفْتُ بحَرَّةِ الأَنَسِ الحَرِيبِ
٩ تُزَحْزِحُنِى قَوائمُ صائباتٌ خِلافَ الوَقْعِ مُجْمَرَةُ الكُعوبِ
١٠ كأنّ زَواهِقَ المَعْزاءِ خَلْفِى زواهقُ حَنْظَلٍ بلِوَى غُيوبِ
١١ فلا واللّه لا ينجو نجائى غَداةَ الجَوْزِ أَصْحَمُ ذو نُدُوبِ

١٧٧

وقالت راثيةُ بنى حَبيب ترثى مَن قُتِل من قومها وقال ابو عمرو بل هى لرجل من بنى ظَفَر لم يُسَمِّه

١ أَلا يا عينِ بَكِّى واستجِمِّى شُؤُونَ الراسِ رَجْلَ بنى حَبِيبِ
٢ مَطاعيمٌ اذا قَحَطَتْ جُمادَى ومَسّاحُو المَغائظِ بالجُنوبِ

شعر ابى المورِّق ورجلٍ آخَرَ من هذيل يومُ المغمَّس

١٧٨

قال الجمحىّ كان من حديث رجلَيْن من بنى لحيان من هذيل من أخوال رسول الله صلعم قُصْرَةً جُنَيدبٌ وابو المورِّق وكانا يَسْكُنان سَرِفًا والحَرَم لا يخرجان منه ثم إن ابا المورّق احسّ من بنى ليث بن بكر تنكّرًا او غدرا فقال لاخيه جنيدب اخْرُجْ بنا من وسْطِ بنى بكر فإنّى والله لقد رايت شانَ قومٍ يريدون بنا غدرا فقال جنيدب والله ما علينا من باسٍ وإنّا لفى الحرم وما أنا بخارج منه قال لكنّى والله لأُفارقنّه عَجَلًا ولأذهبنّ الى قومى فخرج ابو المورّق الى قومه وقعد جنيدب جارًا لدارٍ من بنى ليث يقال

١٧٦

شعر عَبْدِ بن حَبِيبٍ يوم سُمْيٍ

حدثنا ابو سعيد قال قال الجمحى كان من حديث بنى صاهلة بن كاهل أنّهم غزوا بنى سُليم بن منصور وهم بُرهاط وسُمْيٍ فوجدوهم بِسُمْيٍ خمسين بيتا وخرج رجال من بنى سليم يَقْعُدون لُحُمُرٍ بأَسْفَلَ الوادى الذى هم به فبيّتتْهم بنو صاهلة فاباحوا الدار وسَمِعَ رُماةُ الحمر من بنى سليم أَنِيسا فقال كأنّ الدار قد وَقَعَ فيها عدوٌّ ثم قال بعضُهم لبعض هو حِسُّ الحُمُرِ واردةً فَغَرَّهم ذلك حتّى انتبهوا قُبيلَ الصُبح وقد خرجت بنو صاهلة بالسَّبْىِ مِن الليل فأَدركهم الطَلَبُ وفيهم رجل يقال له كُليب بن عَهْمَةَ فخرج كليب بن عهمة من بنى ظَفَرِ بن الحارث بن بُهْثَةَ سيّدُ بنى سليم يطلب القومَ وقد فَرَغوا من اوّل الليل واخذوا فادركهم كليب وهو يرتجز ويقول ✿ قال الاصمعىّ اغاروا على بنى حبيب من بنى ظَفَرٍ فقتلوا اهلَ دار منهم وسَبَوا نساءهم ثم انصرفوا فادركهم كُليبُ بن عُهْمَةَ السُلمىّ يرتجز

انا كليبٌ ومعى مِجَنِّى
بازِلُ عامَيْنِ قديمُ السِنِّ
أَضْرِبُ راسَ البَطَلِ المُعْتَنِّ
حتّى يَمِيطَ فى الخَلاءِ عَنِّى

فقعد له رجل فرماه بسَهْم فقتله ورجع من كان معه من بنى سليم فقال فى ذلك شاعر بنى صاهلة عَبْدُ بن حَبيب اخو بنى قريم بن صاهلة ✿ قال الاصمعىّ فرماه عبد بن حبيب وقال فى ذلك

١ أَلا ابلغ يمانِيَنا بأنّا قَتَلْنا أَمْسِ رَجُلَ بنى حَبِيبِ
٢ قَتَلْناهم بقَتْلَى أَهْلِ عاصٍ وقتلَى منهمُ مُرْدٍ وشِيبِ
٣ فأَنْبَحْنا الكِلاب فورّكْنا خِلالَ الدار دامِيةَ العُجُوبِ
٤ تركنا ضُبْعَ سُمْىَ اذا استباءتْ كأنّ عَجِيجَهنّ عَجِيجُ نِيبِ
٧ كأنّ القومَ اذ دارت رحاهُمْ هُدُوءًا تحت أَقْمَرَ ذى جَنُوبِ

(بَحَيْثُ ترك القوم) إنّ الأَرْوى به مع الحُمْر وسائر الصيد فاقبلوا معه حتّى اذا اقترب من الماء قال مكانَكم حتى أَنْفُضَ لكم الماء أَن يكونَ حَدَثَ به بعدى احدٌ وخرج يرتجز ✿ قال الاصمعىّ كانت بنو صاهلة بعثته طليعةً لهم فتقدّمهم وهو يرتجز ✿ رواها الاصمعىّ وابو عمرو

يا رَجُلًا ما بَعَثوا مِثْلَ الزُلَمْ　　يَسرِى على رُبْدِ الأَفاعِى فى الظُلَمْ

أَخْضَلَ ثوبِى وقُرِيمٌ فى المَضَمْ　　لله أُمُّ غافل كَيْفَ احتَزَمْ

لَعَلَّما تَنْظُرُ بالغزو الهَرَمْ　　دونكُمُ بنى هلالِ بنِ قَدَمْ

فقتِّلوهم وَأْسِروهم فى الحَزَمْ

ثم نادى منادى بنى سليم فقال رِدوا فليس على الماء احدٌ فوَرَدوا وهم قريب من مائة رجل فلم تَرَ إلّا القوم عادينَ من جوانب الوادى فقتلوا القوم واخذوا أَسلابهم واخذوا العائذَيْن عائذا ومعوّذا سبّديْهم فباعوا احدَهما بمكة وقتلوا الاخرَ فقالت بنو سليم للعَجلان بن خُليدة غَرَرْتَنا بقومك والله لنَحْرِصَنّ على قتْلك فقال فى ذلك العَجْلان ✿ هذا حديثُ الجمحىّ وامّا الاصمعىّ فقال غزت بنو صاهلة وعليهم غافل بن صخر القَرَمىّ فاصابوا نَفَرًا من بنى ظَفَرٍ واسروا العائذَيْن عائذا وعُويذا فكان احدُهما فى بنى قُرَيم والأَخَرُ فى بنى مَخْزوم فامرهم العَجْلانُ بن خُليدة أن يقتلوهما وكان العجلانُ دليلهم ليلتئذ وكان بين قومه وبين بنى سُليم قَسامة فغَضِب من قوله رجل من قومه وقتلت بنو قريم اسيرَهم ولم يَفْدُوه فقال العجلانُ بن خُليدة ورواها الاصمعىّ والجمحىّ

١ جمعتُ لِرَهْطِ العائذَيْن سَرِيّةً　　كما جَمَعَ المَغْمُورُ أَشْفِيَةَ الصَدْرِ

٢ فوفّت قُرَيمٌ صاعَها إذ أَمَرْتُهم　　بأَمْرِهِم وضَلَّ فى عائذٍ أَمْرِى

٣ فإنْ تَشكُروا لى تشكروا لِىَ نِعْمَةً　　وان تكفُروا فلا اكلّفُكُمْ شُكْرِى

٤ فمَن لامَنى فيها فانّى فَعَلْتُها　　ولم آتِها مِن ذى جَنانٍ وذى سِتْرِ

٥ فذَلّ بها قومٌ وبيّضتُ أَوجُهًا　　تحوّلْنَ من طُولِ الكَلالة والوِتْرِ

٤ أَنقذتُه وسيوفُ القوم تَخْطَفُه   كأنّ عند قَفاهُ صِيقَ أَفْراسِ
٥ فى فِتْيَةٍ كلّما جاؤا الى فَزَعٍ   كانّهم لِمُتونِ الخيلِ أَحْلاسُ

١٧٤

وقال البُرَيق ايضا عن الجمحىّ وحده قال وتَرْويها لرجل من تَنُوخَ .

١ إنّى أبَى اللهُ أنْ اموتَ وفى   صَدْرِى هَمٌّ كانّه جَبَلُ
٢ يَمْنَعُ مِنّى بَرْدَ الشراب وانْ   كانت مِزاجًا كانّها العَسَلُ
٣ حتّى ارى فارسَ الصَمُوتِ على   أَكْساءِ خيلٍ كانّها إِبِلُ
٤ لا تَحْسِبَنّى مُحَجَّلًا كَزِمَ   الساقَيْن يَبْكى أنْ يَظْلَعَ الجَمَلُ
٥ إنّى آمْرُؤٌ فى هذيلٍ ناصِرُهُ   مُرْتَجِلٌ فى الحروب ما ارتَجَلوا

١٧٥

شعر العَجْلانِ بن خُلَيدة يومَ ظَهْرِ الحَرّة

حدثنا ابو سعيد قال قال الجمحىّ كان من شأن بنى صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل أنّهم كانوا حَرْبًا لبنى سليم بن منصور فى الجاهليّة حتّى اسلموا وقد بلغَنا انّ رسول الله صلعم قال يا هذيل لا أُوصِيَنّكِ بسُليم ويا سليمْ لا أُوصِيَنّكِ بهُذيل فكان بنو صاهلة يطلُبون وِتْرًا فى بنى سليم فتعدّوا عليهم وكانت بنو صاهلة أَقْصَى هذيل نَحْوَ اليَمَن فجاءهم رجل من بنى كاهل بن عامر بن بُرْد يقال له العَجْلانُ بنُ خُلَيدة فقال انطلقوا أَدُلّكم على بنى سليم وهو ممّن يوالى بنى سليم فى الدار فخرجتْ معه بنو صاهلة حتّى اوردهم ماءًا من ظَهْرِ الحرّة فوجدوا اهلَ دارٍ منهم قريبا من خمسين او ستّين بيتا يقال لهم بنو هلال بن قَدَم فاتاهم فقال أَيْنَ انتم عن الصيد الذى على ماء كذا وكذا

٨ فقال إليكما عنه ولولا   مَقامُ المَجد ما رَقَبُوا أَلَاهُ
٩ ويومًا ما وقاك اللهُ فيه   منيّتَه ويُوقَى مَن وَقاهُ
١٠ جَرَيْتُ على عِراض الحَيْن حتّى   تركتُ الحَيْنَ مُنْقطِعًا نَساهُ
١١ على أنّى قَلَيْتُ بنى جُريب   زَمانَ زمانُهم فِيمَنْ قَلاهُ
١٢ ولم تَفْقِدْ طَوالَ الدهرِ حَيًّا   أَخاكَ السَوْءِ حتّى لا تَراهُ
١٣ كما قد لامَنى فى أُمّ عمرٍو   خليلٌ ناصِحٌ شَفِقٌ حَشاهُ
١٤ فَقُلْتُ له وليس على خِداعٍ   مُجِيبًا للنَصِيح وإنْ عَصاهُ
١٥ أَبِنْ ما قد تَرى والمَرْؤُ يأتى   عَزِيمَتَه ويَغْلِبُه هَواهُ
١٦ فيَعْمَى ما يَرَى فيه عليه   ويَحْسِبُ مَن رآه لا رآهُ

١٧٢

وقال البُرَيق عن الجمحىّ وحده

١ فإمّا أُمْسِ لا فِتْيانَ عندى   فقد قَطّعْتُ بالفتيان عَيْشِى
٢ بكُلّ أَشَمَّ مِثْلِ أبى سِباعٍ   يُؤَدّى مَغْنَمًا فى كلّ جَيْشِ
٣ تَراهُم ما بَرَى قَيْلَ بْنَ عادٍ   وكان الدهرُ ذا بَرْىٍ وَرِيشِ

١٧٣

وقال البُرَيق ايضا عن الجمحىّ وحده

١ هل نِعْمَةٌ فى طوال الدهر نافِعَتِى   عند امرِئٍ تَلِبِ الكَفَّيْن والرأْسِ
٢ مِن وُلْد أَوْرَكَ مَكْوِىّ جَواعِرُهُ   عَلٍّ قديمٍ عَظِيمِ الراس فِلْحاسِ
٣ كأنّ أَظْفارَه قُلِّعْنَ مِن حَجَرٍ   فلَيْسَ منهنّ إلّا قاحِلٌ قاسِى

١٧٠

وقال البُرَيق فى رجل من بنى سليم ثم احد بنى رفاعة كان أَطلقه

١ والله لا تَنْفَكُّ نفسى تلومُنى — لدى طَرَفِ الوَعْساءِ فى الرجل الجَعْدِ
٢ ولمّا ظَنَنْتُ أنّه متعبِّطٌ — دعوتُ بنى زيد وأَلحقتُه جَرْدِى
٣ ووالله لولا نِعْمتى وازدرَيْتَها — للاقيتَ ما لاقى ابنُ صَفْوانَ بالنَّجْدِ
٤ فإنْ يَكُ ظَنِّى يا ابنَ سَنَّةَ صادقى — فليس ثَوابى فى الجُنادات بالنَّكْدِ
٥ فأَىُّ فتًى فى الناس تُنْقِى عِظامُه — يَنالُ رِفاعِيًّا فيُطْلِقُهُ بَعْدِى

١٧١

قال الجمحىّ وحده زعموا أَنّ تأبّط شرّا وصاحبَيْن له لقوا البُرَيقَ فبادرهم الى صخرة فاشرف عليها ثمّ نثر نبلَه فقال أمّا واحد منكم فميّتٌ وأَحْرِ بآخَرَ ثانٍ وامّا الثالث فإنّى معتسِفُه مُعْتَسَفَ السَفاهِ فقال البُرَيق فى ذلك ✿ ويزعمون انّها دأْبيّة قال ابو بكر ممّا صنع ابن دأْبٍ ✿ قال ابو عمرو انشدنى موذّن من موذّنى مكة ✿ ورواها الاخفش ايضا ✿ بخطّ ابنِ عَبْدُوسٍ عروضُ هذه القصيدة من الوافر فَعُولُنْ على الاطلاق لكنها قد أُنشِدَتْ على الوقف

١ رمَيْتُ بثابِتٍ مِن ذى نُمارٍ — وأَردفَ صاحِبانِ له سِواهُ
٢ فأَغْرَى صاحبيه فقلتُ مَهْلا — فإنّ الموت ياتى مَن أتاهُ
٣ وأَومأْتُ الكِنانةَ إنّ فيها — معابِلَ كالجَحيم لَها لظاهُ
٤ ومنكم ميّتٌ قَبْلِى فأَبْقُوا — على أَدْنَى الثلثة مَنْ نَعاهُ
٥ وأَحْرِ بِآخَرٍ ثانٍ وإنّى — وثالثكم كمُعْتَسِفِ السَفاهِ
٦ فلمّا رَدَّ سامِعُهُ اليه — وجَلَّى عن عَمايته عَماهُ
٧ تَدَلَّى حَزْمُه عَلَوْا عليه — فأَصْغَى نَحْوَه حتّى نَهاهُ

٤ وإنْ تَبْكِ فى رَسْمِ الدِيار فإنّها ديارُ بنى زيد وهَلْ عنهم صَبْرُ
٥ وإنْ أُمْسِ شَيْخًا بالرَجيع ووِلْدةً ويُصْبِحَ قومى دون دارِهِم مِصْرُ
٦ أُسائلُ عنهم كُلّما جاءَ راكِبٌ مُقيما بأَمْلاحٍ كما رُبِطَ اليَعْرُ
٧ فما كُنْتُ أَخْشَى أَنْ أَعيشَ خِلافَهم بِسِتّةِ ابياتٍ كما نَبَتَ العِتْرُ
٨ بما قد اراهم بين مَرٍّ وشابةٍ بِكُلِّ مَسِيلٍ منهم أَنَسٌ عُبْرُ
٩ نَشُقُّ التِلاعَ النحوَ لم تُرْعَ قَبْلَنا لنا الصارخُ الحُثْحوثُ والنَعَمُ الدَثْرُ
١٠ لنا الغَوْرُ والأَعراضُ فى كلِّ صَيْفةٍ وذلك عَصْرٌ قد خلا ها وذا عَصْرُ

١٦٩

وقال البُريقُ قال الاصمعىّ هى لعامر بن سدوس الخناعىّ ٭ لم يروها سَلَمَةُ

١ ونائحةٍ صوتُها رائعٌ بَعثْتُ اذا ارتفع المِرْزَمُ
٢ تنوحُ وتَنْسِبُ قَلّاسةً وقد غابَتِ الكَفُّ والمِعْصَمُ
٣ لدى رَجُلٍ مائلٍ راسُه تَفيحُ الكُلومُ به والدَمُ
٤ تُفرِّقُ بالمِيلِ أوْصالَه كما فرّق اللِمَّةَ الفَيْلَمُ
٥ وماءٍ وردتُ قُبيلَ الصباحِ وقد جَنَّه السَدَفُ الأَدْهَمُ
٦ معى صاحِبٌ مِثْلُ نَصْلِ السِنان عَنيفٌ على قِرْنه مِحْطَمُ
٧ من المُدّعين اذا نوكروا تُنيفُ الى صوته الغَيْلَمُ
٨ وحَيٍّ حُلولٍ أُولى بَهْجةٍ شهدْتُ وشِعْبُهُمُ مُفْرَمُ
٩ بأَلْبِ أُلوبٍ وحَرّابةٍ لدى مَتْنِ وازِعِها الأَوْرَمُ
١٠ أَروعُ التى لا تخافُ الطَلاقَ والعَبْدَ بالخُلُقِ الأَفْقَمِ

١٦٦

وقال البُريق بن عياض

١ ما إنْ ابو زيد بِرَثّ سِلاحُه   جَبانٍ وما إنْ وجهُه بذَميمِ
٢ وكُنْتُ اذا الأيّامُ أَحْدَثْنَ هالِكًا   أَقول شَوًى ما لم يُصِبْنَ صَميمى
٣ أَصَبْنَ ابا زيد ولا حَىَّ مِثْلُه   وكان ابو زيد أَخى ونَديمى
٤ وأَصبحتُ لا أَدْعو من الناس واحدا   سِوَى وِلْدة فى الدار غَيْرَ حَكيمِ
٥ كأَنّ عَجوزى لم تَلِدْ غيرَ واحد   وماتَتْ بذاتِ الشَرْىِ وهْى عَقيمُ

١٦٧

وقال البُريق بن عياض حين صنعت بنو لحيان ما صنعت وقد كان البريق كلّم لمَعْقِل بن خويلد قومَه حتّى أَطلقوا له ابنَى مُجْرَة فقال البريق

١ رَفَعْتُ بَنِى حَوّاء اذ مالَ عَرْشُهم   وذلك مَنٌّ فى صَريمٍ مُضلَّلُ
٢ جَزَتْنى بنو لحيان حَقْنَ دِمائهم   جَزاءَ سِنِمّارٍ بما كان يَفْعَلُ
٣ فأَعْقَبْكم أَكْلُ الشَعِيرِ سيوفَنا   مطبِّقةً تَعْلو الجَماجِم مِن عَلُ
٤ اذا الرَجُلُ الشَبْعانُ صابت قَذالَه   أَذاعَ به مَجْلُوزُها والمُقَلَّلُ

١٦٨

وقال البريق ايضا ورواها الاصمعىّ لعامر بن سَدُوس

١ أَلَمْ تَسْلُ عن ليلَى وقد ذَهَبَ الدَهْرُ   وقد أَوْحَشَتْ مِنْها المَوازِجُ والحَضْرُ
٢ وقد هاجَنى منها بوَعْساء فَرْوَعٍ   وأَجْمادِ ذى اللَهْباء مَنْزِلَةٌ قَفْرُ
٣ يَظَلُّ بها داعِى هَديلٍ كأنّه   على الساق نَشْوانٌ تَميلُ به الخَمْرُ

شعر البُريق الخُناعىّ

١٩٥

حدثنا ابو سعيد قال قال البريق بن عِياض بن خويلد الخناعىّ يرثى اخاه

١ لقد لاقيتُ يومَ ذهبتُ أَبغى ... بحَزْمِ نُبائعٍ يومًا أَمارا
٢ مُقيمًا عند قبرِ ابى سِباعٍ ... سَراةَ الليل عندكَ والنَهارا
٣ ذهبتُ أَعوده فوجدتُ فيها ... اوارِيًّا رَوامِسَ والغُبارا
٤ فرفَّعتُ المَصادِرَ مُستقيمًا ... فلا عَيْنًا وجدتُ ولا ضِمارا
٥ فلا تَنْسَوا ابا زيد لِفَقْدٍ ... اذا الخَفِراتُ أَجلَينَ الفِرارا
٦ سَقَى الرحْمٰنُ حَزْمَ نُبائعات ... مِن الجَوْزاءِ انواءًا غِزارا
٧ بمُرتجِزٍ كأنّ على ذُراه ... رِكابَ الشأْمِ يَحْمِلن البُهارا
٨ يَحُطُّ العُصْمَ من أَكنافِ شِعْرٍ ... ولم يَتْرُكْ بذى سَلْعٍ حِمارا
٩ ومَرَّ على القرائن من بُحارٍ ... فكاد الوَبْلُ لا يُبقِى بُحارا
١٠ أُوَدِّعُ صاحِبِى بالغيب إنّى ... ارانى لا أُحِسُّ له حِوارا
١١ أَلا يا عينِ ما فابكِى عُبَيدًا ... وعبدَ الله والنَفَرَ الخِيارا
١٢ وعادِيَةٍ تُهلِّك مَن يَراها ... اذا بُثَّتْ على فَزَعٍ جِهارا
١٣ تَكَفَّتَ إخْوتى فيها فأَدَّوا ... على القومِ الأَسارَى والعِشارا
١٤ فما إنْ شابكٌ من أُسْدِ تَرْجٍ ... ابو شِبْلَيْن قد مَنَعَ الخِدارا
١٥ بأَجرأَ جُرْأَةً منه وأَدْهَى ... اذا ما كارِبُ الموتِ أَسْتَدارا
١٦ اذا ما الطَفْلَةُ الحَسْناءُ أَلْقَتْ ... مِن الفَزَعِ المَدارِعَ والخِمارا

١ أَسارِيَةَ الذِى يُهْدى الينا قَصائِدَه ولم يعلم حَفِيلى
٢ ولم يَعْلَم بِمَشْرانا زُنيمًا عِجانَ الثَّوْر سارِيَةُ بن غُولِ
٣ فهَلْ تَأْوى الى المَنْجاة إنّى اخاف عليك مُعْتَلَجَ السُيول
٤ مَتَى ما تَبْلُهم يوما تَجِدْهم على ما نابَ شَرٍّ بنى الدِئيلِ
٥ وأَوْفى وَسْطَ قَرْنٍ كُراش داعٍ فجاءُوا مِثْلَ أَفْواه الحَسِيلِ
٦ لِقِطْعَةِ أَيْرِه ولِخُصْيَتَيْه وقالوا حَبَّذا رِيحُ الجَمِيلِ
٧ اذا مَسَحوا سِبالَهُمُ بِدُهْنٍ الَهْفَكَ عَبْدُ للرَجُلِ القَتِيلِ

١٩٣

فاجابه سارية بن زُنيم

١ بَلَى إنّى بَلَوتُ لديك شِعْرًا قَلِيلًا عند تِنْبالٍ ذَلِيلِ
٢ قُعودٌ فى بُيوتٍ واضِعاتٍ يشوبون النَواطِلَ بالثَمِيلِ
٣ كأنّكُمُ تُيوسُ الشِرْك غَذّت على أَنْقانِها بشَفا قَفِيلِ
٤ فإنّا يوم أَغْرارٍ فَعَلْنا بكُمْ فَقْماءَ واضِحَةَ المُثولِ

شعر ابى أَراكة

١٩٤

حدثنا ابو سعيد قال قال ابو أَراكة الصاهلىّ وكانت أُخْتُ تأبّط شرّا قد أُنكِحت طُريفة بن أُسيد النُفاثىّ فقال ابو اراكة

١ لَحى اللهُ قوما أَنْكحوا بِنْتَ خيرِهم بنى صارِمٍ يَبْغونها شَرَفَ المَجْدِ
٢ فلا تَأْكُلِى خُصْيَىْ حُبيش وأَيْرَه هَوِيتِ ولا ما يَشْنُون من الجِلْدِ

١٦٠

فاجابه ابو بثينة الصاهلىّ

١ أَلَا يا ليت أَهْبانَ بْنَ لُعْطٍ   تَكَفَّتَ وَسْطَهُم حين استُثِيرُوا
٢ فيُقْتَلَ او يَرَى غَبَنًا مُبِينًا   وذلك لو دَرَيْتَ به نَصُورُ
٣ كأَنّ القوم من نَبْلِ ابنِ رَوْحٍ   لدى القَمْراءِ تَلْفَحُهم سَعِيرُ
٤ جَلَبْناهم على الوَتَرَيْن شَدًّا   على أَسْتاههم وَشَلٌ غزيرُ
٥ سَنَقْتلكم على رُصُفٍ وظَرٍّ   اذا لَفَحَتْ وجوهَكُمُ الحَرُورُ

١٦١

عن الاصمعىّ وابى عمرو قالا عمدت بنو نُفاثة بن عدىّ بن الديل الى جار لهم فى الجاهليّة يقال له حُبيش بن مخدّم فى أَزْمَةٍ اصابت الناس فشَوَوه ثمّ تركوه ايّاما حتّى اذا قَبَّ أَكلوه فقال ضُبيسُ بن رافع العَضَلىّ يعيّرهم بما فعلوا

١ أَأَنتم أَكَلْتم سَفْحَةَ ابنِ مُخَدَّمٍ   حُبَيْشٍ فلم يأْمَنْكُم أَحَدٌ بَعْدُ
٢ تَداعوا له من بَعْدِ سَبْعٍ واربع   وقد نصَلَ الأَظْفارُ وانْسَبأَ الجِلْدُ
٣ وقد خَبَؤُوا جُرْدانَه لرئيسهم   مُعاوِيَةَ الفَلْحاءِ إِنَّكَ ما شُكْدُ
٤ اذا لَبِسوا حُمْرَ الثياب وأَسبلوا   فذَمٌّ عليهم ما هنالك لا حَمْدُ
٥ فايّاكُمُ أَعْنى أُيورَ كَوادِنٍ   وَرَدْنَ لِغابًا ثمّ مُرِّغْنَ بالزُبْدِ
٦ نُفاثَةَ أَعْنِى لا أُحاوِلُ غَيْرَهم   وباسِلُ قولى لا يَنالُ بنى عَبْدِ
٧ وإِنْ يَجِدوا يومًا على بَظْرِ أُمِّهم   طعامًا فلا رَعْوَى لديهم ولا قَصْدُ

١٦٢

وقال ابو بُثينة الصاهلىّ ثم القُرمىّ وهو يذكر ذلك فى ابيات هجا بها سارِيَةَ بنَ زُنيم بن مَحْمِيَة

شعر ابى بُثَيْنَة

١٥٨

حدثنا ابو سعيد قال اغارت الجَدَرَة وهم جِعْثِمَة حَىٌّ من الأَزْد ازد شَنُوءَة وهم حلفاء فى بنى عَدِىّ بن الدِيل بن بكر وهم اخوة قُصَىّ بن كلاب على بنى قُرَيْم بن صاهلة وهم ستّون رجلا فطَرّقت عليهم بنو قريم فلم يَنْجُ من الجَدَرَة إلّا رجل واحد يُدْعَى سُنَيْنة فقال ابو بُثينة القُرمىّ يذكر ذلك

١ ألا أبلغْ يَمانِيَنا بأنّا جدعَنْا آنُفَ الجَدَرات أَمْسِ
٢ عدَوْنا عَدْوَةً شقّتْ عليهم بمَعْدَى يَحْطِمُ السُهْلِىَّ شَكْسِ
٣ تركْناهم ولا نَرْثِى عليهم كأنّ جلودهم طُلِيَتْ بوَرْسِ
٤ فأَعْلُوهم بنَصْل السيف ضَرْبًا وقُلْتُ لعلّهم اصحابُ فَرْسِ
٥ فأُغْرِيهم ولا أُغْرِى أَلِيًّا فدًى لصَحابةِ المُغْرِيْنَ نَفسى

١٥٩

فاجابه أُهْبان بن لُعْط بن عروة بن صخر بن يَعْمَر بن نُفاثة بن عِدىّ بن الديل فقال

١ ألا أبلغْ لديك بنى قُرَيمٍ مُغَلْغَلَةً يَجِىءُ بها الخَبِيرُ
٢ فَرُدُّوا لِىَ المَوالِىَ ثمّ حُلُّوا مَرابِعَكم إذا مُطِرَ الوَتِيرُ
٣ فما إنْ حُبُّ غانِيةٍ عَنانى ولكنْ رَجْلُ رايَةَ يومَ صِيرُوا
٤ وقُلتُ ابا بُثَيْنَةَ غيرَ فَخْرٍ شَهِدْتَ بنى عُتَيْبَةَ اذ أُبِيرُوا
٥ غَداةَ جُنَيْدِبٌ يَحْدُو رَعِيلًا كما أَنْحَى على الجَلَبِ الأَجِيرُ
٦ فإنّ قِصاركم مِنّا لحَرْبٌ تُزِفُّ الشُمْطَ او عَقْلٌ ضَرِيرُ

٢ فَيَأْسُكَ مِن صديقكَ ثُمَّ يأْسًا   ضُحَى يومِ الأَحَثِّ مِن الإِيابِ
٣ يُصاحُ بكاهلٍ حَوْلِى وعمرٍو   وهم كالضاريات مِن الكِلابِ
٤ يُسامُونَ الصَّبُوحَ بِذِى مُراخٍ   وأُخرَى القوم تحت حَرِيقِ غابِ
٥ فمِنّا عُصْبَةٌ لا هم حُماةٌ   ولا هم فائتُونَ فى الذَّهابِ
٦ ومِنّا عُصْبَةٌ أُخْرَى حُماةٌ   كغَلْى القِدْر حُشّتْ بالثِقابِ
٧ ومنّا عُصْبةٌ أُخْرَى سِراعٌ   زَفَتْهَا الرِيحُ كالسَنَنِ الطِرابِ

١٥٦

وقال ابو قلابة ايضا عن ابى عمرو وابى عبد الله وحدهما

١ رُبَ هامةٍ تَبْكِى عليكَ كريمةٍ   بالوَدّ او بمَجامِعِ الأَضْجانِ
٢ وأَخٍ يوازِنُ ما جنَيتُ بقُوّة   واذا غَوَيْتُ الغَىَّ لا يَلْحانِى

١٥٧

وقال ابو قلابة ايضا عن الجمحىّ وحده

١ تَرَى أَثَرَ القيون بصَفْحَتَيْهِ   كسَوْم النَمْلِ مِشيَتُها دَرِيجُ
٢ كما أَلْقَى البَراتِنَ وَسْطَ ضَحْلٍ   مِن الزَنْقاء غُرْنَيْقٌ عَمُوجُ
٣ وصَفْراءُ البُرايةِ فَرْعُ نَبْعٍ   تبطَّنُها أساريعٌ نُهوجُ
٤ وبيضٌ كالأسنّة مُرْهَفاتٌ   كأَنّ ظُباتِها عُقْمٌ بَعِيجُ
٥ سلاحِى ثمّ قد علموا بأنّى   اذا ما فَرَّ ذو العِذَرِ السَمِيجُ
٦ فوَلّى سادرا يحمُ الحُظُبّا   وزَحْزَحَ شأْوَهُ العَدْوُ الضَرِيجُ
٧ وحادية دريئة فى محمّاة   كأنّ سَراتَها سَحْلٌ نَسِيجُ

٩ إِنّ الرَشادَ وإنّ الغَىَّ فى قَرَنٍ　بِكُلِّ ذلك يأتيك الجَدِيدانِ

١٠ لا تأمَنَنَّ ولَوْ أَصْبَحْتَ فى حَرَمٍ　إنّ المنايا بجَنْبَىْ كلِّ انسانِ

١١ ولا تَهابَنّ إِنْ يَمّمْتَ مَهْلِكَةً　إنّ المُزحزحَ عَنْهُ يومُهُ دانِ

١٢ ولا تَقولَنْ لشىءٍ سَوْفَ أَفْعَلُهُ　حتّى تَبَيَّنَ ما يَمْنِى لَكَ المانى

١٥٤

وقال ابو قلابة فى ذلك ايضا ويقال بل قالها المعطّل

١ أَمِنَ القَتولِ مَنازِلٌ ومُعَرَّسُ　كالوَشْمِ فى ضاحِى الذراع يُكَرَّسُ

٢ خَودٌ ثَقالٌ فى القِيام كرَمْلَةٍ　دَمَثٍ يُضِىءُ لها الظَلامُ الحِنْدِسُ

٣ رَدْعُ الخَلوقِ بجِلْدِها فكأنّه　رَيْطٌ عِتاقٌ فى الصِوانِ مُضَرَّسُ

٤ يا حَبَّ ما حُبُّ القَتول وحُبُّها　فَلَسٌ فلا يَنْصِبْكَ حُبٌّ مُفْلِسُ

٥ يا بَرْقُ يَخْفِى للقَتول كأنّه　غابٌ تَشَيَّمَهُ حَرِيقٌ يُبَّسُ

٦ تَزْجَى له تحت الظَلام أَكُفَّةٌ　مجنوبةٌ نَفَيانُها متكنّسُ

٧ هل يَنْسَيَنْ حُبَّ القَتولِ مَطارِدٌ　وأَفَلُّ يَخْتَضِمُ الفَقارَ مُسَلَّسُ

٨ لَيْنٌ حُسامٌ لا يُلِيقُ ضَرِيبَةً　فى مَتْنِهِ دَخَنٌ وأَثْرٌ أَحْلَسُ

٩ وشَرِيجَةٌ جَشّاءُ ذاتُ أَزامِلٍ　يُحْظِى الشِمالَ بها مُمَرٌّ أَمْلَسُ

١٠ بَزٌّ به أَحمِى المُضافَ اذا دعا　وبدا لهم يومٌ ذَنوبٌ أَحْمَسُ

١١ واستَجْمعوا نفراً وزاد جَبانَهم　رَجْلٌ بصَفْحَتِهِ دَبوبٌ تَقْلِسُ

١٥٥

وقال ابو قلابة ايضا يذكر أَمْرَ عمّار وقِصَّتَهم يومئذ

١ يئستُ مِن الحَذِيّة أُمِّ عَمْرٍو　غداةَ اذِ انْتَحَوْنى بالجِنابِ

القوم فاطلبوا خفركم فإن رُدَّ عليكم فالخَطْبُ أَيْسَرُ والجَلَل هيّنٌ وان كان بينكم قتالٌ كنتم قد وجّهتم ظُعُنَكم موجَّهًا فابى القوم كلُّهم عليه فخرجوا ومعهم ابو قلابة حتّى قدموا لبنى عاترة ✿ وأَدرك رجل من القوم من حلفاء بنى كاهل يقال له عمّار احدُ بنى وابِشٍ فأَدرك ابا قلابة اللحيانىَّ والرجلُ من عَدْوانَ وهو حليف لبنى صاهلة بن كاهل بن الحارث بن التميم فقال استأسِرْ يا ابا قلابة فانا خيرُ مَن أَخَذك قال الاصمعىّ وكان ابو قلابة قد ثَقُلَ وضَعُفَ وهو فى أُخرى القوم فقال ابو قلابة انكشِفْ عنّى لا ابا لك فإنّ وراءك رجالا خيرا منك مِن بنى المُقْعَد او من بنى المحرِّث بن زُبيد او بنى المعترِض وأَسرع ابو قلابة ثمّ أَدركه الثانيةَ فقال استسلِمْ يا ابا قلابة فما لى بُدٌّ من أَخْذك قال فأْدنُ دونَك فدنا فقنَّعه ابو قلابة بالسيف فقتله ثم أَدركهم بنو الحارث بن تميم فلم يزالوا يقتّلونهم حتّى غيّبهم الليلُ منهم بذى مُراخٍ واد من بطن كَسابٍ وقد اكثروا فيهم القتل فانتقلت بنو لحيان من ذلك اليوم الى غُرّانَ وفَيْدةَ فقال ابو قلابة الطابخىُّ اخو بنى لحيان فى ذلك اليوم وابو قلابة هو عَمُّ المتنخّل

١ يا دارُ أَعْرِفها وَحْشًا منازلُها ... بَيْنَ القوائم من رَهْطٍ فأَلْبانِ

٢ فدِمْنةٍ برُخَيّاتِ الأَحَثِّ الى ... ضَوْجَى دُفاقٍ كسَحْقِ المَلْبَسِ الفانى

٣ ما إنْ رأيتُ وصَرْفُ الدهر ذو عَجَبٍ ... كاليوم هِزَّةَ اجمالٍ بأَظْعانِ

٤ صَفًّا جوانحَ بينَ التَوْءماتِ كما ... صَفَّ الوُقُوعُ حَمامَ المَشْرَبِ الحانى

٥ يا وَيْحَ عمّارُ لمْ تَدْعو لِتَقتُلَنى ... وقد أُجيبُ إذا يَدْعُونَ أَقْرانى

٦ والقومُ أَعلَمُ هل أَرمِى وراءهُمُ ... اذ لا يقاتِلُ منهم غَيْرُ خِصّانِ

٧ اذ عارت النبلُ وٱلْتَفَّ اللُفوفُ واذ ... سلّوا السُيوفَ عُراةً بعد إشْحانِ

٨ اذ لا يُقارِعُ أَشْرافَ الظُباتِ اذا ... ٱسْتَوْقَدْنَ الّا كُماةٌ غيرُ أَجْبانِ

٣ اشارت له الحربُ العوانُ فجاءها يُقَعْقِعُ فى الأقراب اوّلَ مَن اتى

٤ ولم يَجْنِها لكِنْ جناها وليّه فآدى وآساهُ فكان كَمَنْ جنى

شعر ابى قِلابة

١٥٣

يوم الأَحَثّ

حدثنا ابو سعيد قال قال عبد الله بن ابرهيم الجمحىّ كان من شأن بنى لحيان من هذيل أنّها كانت شَوْكةً من هذيل ومَنَعَةً وبَغْيًا وكانوا اهل الهُزوم ورَخْمَةَ والْأَبْانَ وعِرْقٍ وكانت لهم مياهُ كسابٍ ثمّ إنّه كان لهم جار فقَدِمَ له أن ياخذه رجلٌ من بنى خُزيمة بن صاهلة بن كاهل فباعه فغَضِبت فى ذلك بنو لحيان وكانوا بضَجَنِ القُصائرة وامّا بنو كاهل فبَيْنَ ظمٍّ الى راس دُفاقٍ وامّا بنو عمرو بن الحارث فاهل نَعْمانَ فقال ابو قلابة سيّدُ بنى لحيان انطلقوا نكلّم بنى عمّنا فى جارنا الذى اخذوا ونحن لعمر الله نَخْشَى جَهْلَهم ولكن اظعَنوا بالبيوت وليذهبُ القومُ فليسْألوا فى جارهم الرِضا فإن أرضوا فالحال هيّن وان طارت بيننا حربٌ وَجَّهْنا الظُعُنَ الى كَسابٍ وذى مُراخٍ نحو الحَرَم فخرجوا حتّى قَدِموا لبنى خُزيمة وسيّدُهم وَبَرَةُ بن ربيعة فنادوهم من بعيد ولم يُقدِموا لهم وقالوا يا بنى خُزيمة رُدّوا علينا جارَنا قالوا لا نَفْعَلُ ولا نُعْمَةَ العين فقَرَعَتْ لذلك بنو لحيان وتَواعدوهم ورَمَى غلامٌ من بنى خزيمة نحو بنى لحيان قال رجل من بنى لحيان أَرُونى سيّدَ القوم فاشاروا الى وَبَرَة بن ربيعة احدِ بنى عائذة فنزع له اللحيانىُّ بسهم فعقّى به نحو وبرة فلم يُخطئْ قلبَ وبرة فقتله وتَصارخ الناسُ عمرٌو وكاهلٌ مِن كلّ اوْبٍ فأدْرَكوهم بصعيد الأَحَثّ فاتّبعوهم يقتّلونهم وقد جَعَلَتْ بنى لحيان حاميةً لهم دون الظُعُن فغضبت بنو لحيان وقالوا اطلبوا خَفَرَكم فقال ابو قِلابة لا يَدَ لكم ببنى الحارث بن تميم ولكن مُرُوا الظُعُنَ تَظْعَنَ ثمّ اْغدوا على

بنى سهم بن معاوية قُتِلَ اخٌ لها يقال له عِصْمة الأضياف قتله أَسلمُ اخو بنى جُهينة فذكَرتْ ذلك له وكان ابو ضبّ لا يُقتَل من هذيل قتيلٌ الّا قتل قاتلَه فخرج هو والرّكّاب ابنُ اخت له حتّى وجد القومَ فى دُبرِ الحُلَيْتِ ويقال الحِلّيت فبيّتهم ابو ضبّ وصاحبه فاصابا اهلَ تلك الدار فقتلا مسعودًا سيّدَ القوم ثمّ انصرفا فخرج القوم فى آثارهما حتّى اصبحوا فراوا الافاعِىَ صَرْعَى تحت اقدامهما فرجعا الى قومهما فقال ابو ضبّ فى ذلك

١ هلّا عَلِمْتَ ابا إياسٍ مَشْهَدى   ايّامَ انتَ الى الموالى تَصْخَدُ
٢ واخَذتُ بَزّى فاتّبعتُ عدُوَّكم   والقومُ دُونَهُمُ الحليتُ فأَرْبَدُ
٣ حتّى طَرَقْتُ بنى نُفاثةَ مَوْهِنًا   واللهُ أَبْلَى والعواقِبُ شُهَّدُ
٤ فتركتُ مسعودًا على أحشائه   خَرَّى يعانِدها نجيعٌ اَسْوَدُ
٥ وضَرَبْتُ مَفْرِقَهُ ومِنّى عادةٌ   ضربُ المَفارق والفرائصُ تُرْعَدُ
٦ ولقد أَقُودُ الجَيْشَ أَحمِلُ رايَتى   للجيشِ يَقْدُمُهم كَمِىٌّ أَصْيَدُ
٧ لَيْثٌ يُغامِرُ للطِعانِ كانّما   يَقِمُ الرِجالَ به فَنِيقٌ مُلبِدُ
٨ حتّى اذا التبس القِتالُ ولم يزل   راسٌ يَميلُ على جَبِينٍ او يَدُ
٩ لقِّيتُ لَبّتَه السِنانَ فكَبَّه   منّى تكايُدُ طَعْنَةٍ وتأيُّدُ
١٠ والمَشْرَفيّةُ ثاقِباتٌ بيننا   كذَكَا الحَريقةِ حَميُها يَتَوقّدُ
١١ نَعْلُو بها داءَ الجَماجِمِ انّنا   شُهُدٌ ليومٍ كريهةٍ لا تُشْهَدُ

١٥٢

وقال ابو ضبّ ايضا

١ كانّ حُوَيّا والجَدِيّةُ فوقَه   حُسامٌ صَقيلٌ قصّه الضربُ فانحنى
٢ فتى قبلا لم يعنِسِ الشيبُ راسَه   سوى خَيّطٍ كالنور أَشرَقْنَ فى الدُجى

١٩ رِجالُ حروبٍ يَسْعَرُونَ وحَلْقةٌ مِن الدار لا تَمْضِى عليها الحَضائِمُ

٢٠ فما ذَرَّ قَرْنُ الشَمسِ حتّى كانّما أَلاحَ بهم قَبْلَ الشُرَيْقة طائِمُ

٢١ بنى عَمِّنا لو شئتمُ لم تكدّروا بشاهِدِنا والكُفْرُ للمَرْءِ واتِمُ

١٤٩

وقال مَعقِلُ بن خويلد فى هذا اليوم

فأمّا ابنُ عوفٍ فاستمرَّ برَمْيةٍ لها عانِدٌ بين اللَهَا واللّهازِمِ

وقال مالك بن عوف حين رجع الى قومه مغتاظا

إنّى زَعِيمٌ أنْ تُقادَ جِيادُنا نِقابَ الرَجِيعِ فى السَرِيح المُسَبَّرِ

فاجابه مالك بن خالد

أَمالِ بْنَ عوفٍ إنّما الغَزْوُ بينَنا ثلثُ ليالٍ غيرَ مَغْزاةِ أَشْهُرِ

١٥٠

يوم الرَجِيع

وخرج مالكُ بن عوف النصرىّ بقومه هوازنَ العامَ المُقبلَ حتّى غزاهم بالرجيع فهُزِمَ هو وقومُهُ وقُتِلَ اخوه ربيعة وعُقِرَ فرسُ مالك بن عوف فافلت مالك بن عوف شَدًّا على رجليه ثم لم يكن بينهم قتال حتّى جاء الله عزّ وجلّ بالاسلام

شعر ابى ضَبٍّ

١٥١

يوم الحُلَيتِ

حدّثنا ابو سعيد السكرىّ باسناده قال قال الاصمعىّ والجمحىّ كان مِن حديث ابى ضبّ اخى بنى لحيان أنّه جاءته امرأةٌ من

بن معاوية بن تميم بن سعد بن هذيل فى هذا اليوم عن الاصمعىّ وابى عمرو وابى عبد الله ولم يروها ابو نصر

١ أَلا يا عَناءَ القلب من أُمِّ عامِرٍ   ودِينَتَه من حُبِّ مَن لا يُجاوِرُ
٢ تَعلّقتُها على ارتقابٍ وبَذْلُها   يَسِيرٌ وتَعْدُوكَ العيونُ الحواضِرُ
٣ فلا وَلْيُها مِنّا قريبٌ ولا امرؤٌ   على بَذْلِها إِن شَطّتِ الدارُ قادِرُ
٤ صَناعٌ بِإِشْفاها حَصانٌ بشَكْرِها   جَوادٌ بقُوتِ البَطْنِ والعِرْقُ زاخِرُ
٥ فإِنّكِ عَمْرَ اللهِ إِن تَسْأَليهِمِ   بأحسابنا إِذ ما تَجِلُّ الكبائرُ
٦ يُنَبُّوكِ أَنّا نَفْرُجُ الهَمَّ كُلَّه   بحَقٍّ وأَنّا فى الحروب مَساعِرُ
٧ وأَنّا غَداةَ العَرْجِ باءَتْ سيوفُنا   بمَجْدِ الحياة والمَحارُ المَقابِرُ
٨ غَداةَ هَوَى تحت الظُباتِ مُسافِعٌ   كما انقضّ بازٍ أَقْتَمُ الريش كاسِرُ
٩ على مُقْدَمٍ لَنْ يُقدِمَ الدَهْرَ مِثلَهُ   أخو القوم إِلّا المُستميتُ المُغامِرُ
١٠ ونحن لديه نَضْرِبُ القومَ إِنّنا   بنو عَمِّ أُولانا اذا ما نُناكِرُ
١١ وإِنّا لنَبْغِى كاهِلًا وعِصِيُّنا   السيوفُ وكُلُّ القوم حَرّانُ ثائرُ
١٢ بكُلِّ مكانٍ غِمْدُ سيفٍ وخِلّةٌ   خَذِيمٌ وأَنْضاءٌ مِن النَبْلِ مائرُ
١٣ ومُعْتَرَكٌ فيه نَجِيعٌ ورِمّةٌ   وأَيْدٍ أَتَرَّتْها السيوفُ نوادِرُ
١٤ دَعَتْنى بنو لِحْيانَ والقومُ وسطهم   كأنّهمُ بالمشرفيّة سامِرُ
١٥ فذلك اذ نال ابنَ صِرْمَةَ مَنُّنا   بنُعْمى فلو أَنّ ابنَ صِرْمَةَ شاكِرُ
١٦ رَدَدْنا عليه بِكْرَهُ وتِلادَهُ   وعِرْسَكَ منهم وَهْىَ شَمْطاءُ حاسِرُ
١٧ . . . ثُمَّ رأيْنا كاهِلًا بعد ذلكم   مِن البُغْضِ تُؤذينا وتُلْقَى المَعاذِرُ
١٨ فلو أَنّهم لم يُنذِروا الحَقَّ لم يَزَلْ   لهم مَعْقِلٌ مِنّا عزيزٌ وناصِرُ

١٤٧

وقال خالد بن واثلة

١ ألا مَن حَوالِ الدهرِ أَصْبَحْتُ جالِسًا   أُسامُ النِكاحَ فى خِزانةِ مَرْثَدِ
٢ الى مَعْشَرٍ لا يَخْتُنون نِساءَهم   وأَكْلُ الجَراد عِندَهُمْ غيرُ أَفْنَدِ
٣ فقُلْتُ لَهُمْ قومٌ بأَعْناءِ نَخْلةٍ   وأَجْوازِها فيهم قَرارى ومولِدى

١٤٨

شعر ابى شِهاب المازنىّ يومُ البَوْباة

حدثنا ابو سعيد قال كان من حديث معاوية بن تميم بن سعد بن هذيل أنه اصبحت بنو كاهل بن عامر بن بُرْد بظاهر البوباة معهم بنو جُريب بن سعد بن هذيل فى إثر غيث كان هنالك فجمعت لهم هوازنُ ورئيسُهم يومئذ مالكُ بن عوف النَصْرىّ وبلغه غِرّتُهم وقلّةُ عددهم فاقبلوا فى جمع عظيم حتى وقعوا بهم فاستاقوهم وكُلَّ مال يَملِكونه وجاء الصريخُ الى بنى مازن بن معاوية وقِرد بن معاوية فخرجوا حتى اذا راوهم يسوقون النساء والنعم فرّقوا لهم فريقَيْن فتقدّمت بنو مازن بن معاوية واتّبعوا المَخاصر حتى تقدّموهم وقعدوا لهم على شرف المَنْقَبة وتاخّرت بنو قِرد لأُخْراهم حتّى اذا اضطمّتْ لهم المنقبةُ اكتنفتهم بنو مازن من أمامهم واتتهم بنو قرد من وراءهم فلم يُفلِت منهم احد وافلت يومئذ مالكُ بن عوف شَدًّا على رجليه وحتّى إنّ ثنيّة المنقبة لتسيل بدمائهم وفى القوم يومئذ ابو ذؤيب يَضرِب فى القوم ويرتجز

أَدْرَكَ اربابُ النَعَمْ   وحَمِىَ الضَرْبُ وجَمْ   بكلّ ملحوبٍ
أَشَمْ   مذلَّقٍ مثلِ الزُلَمْ   رُدّوا السُبِىَّ والنَعَمْ
يا حَبَّذا رِيحُ بدَمْ   وقال ابو شهاب المازنىّ من بنى مازن

٢ حَصَّ الجَدائمُ راسَه فتركْنَـــهُ   قَرِعَ القَذالِ كبَيْضةِ المستلْئِمِ

٣ لولا يــغــلَّـــقُ بالحجـــارة راسُـــه   بعد السيوفِ اتاكُمُ لم يُكْلَمِ

٤ وأنا الذى بَيَّتُّكُمْ فى فِتْيــةٍ   بمَحَلّةٍ شَكْسٍ وليــلٍ مُظلمِ

٥ كانتْ على حَيّانَ اوّلُ صولةٍ   مِنّى فأَخْضِبُ صَفْحَتيْه بالدَمِ

٦ ثمّ انصرفتُ الى بنيه حولَــه   بالسيف عَدْوَةَ شابكٍ مُسْتَلْحِمِ

٧ أُنْحِى ضَبِىَّ السيفِ وسطَ بيوتهم   شَقَّ المعنّت فى اديم الملطَمِ

١٤٥

يــوم بُــدالــةَ

وكانت بنو سهم بن معاوية قتلوا من بنى حَبْتَرٍ فى تلك الايّام اربعين او خمسين رجلا فقال عبد مناف رواها ابو عبد الله وابو عمرو ✿ حاشيةٌ روايةٌ اخرى كان مَعْقِل بن خويلد بن واثلة بن مطحل قد قتل من خزاعة قبل ذلك عشرةَ رهطٍ منهم المحتطِب وعامر بن اقرم فقال عبد مناف بن ربع يذكر ذلك

١ أنّـــى أُصادِفُ مثلَ يوم بُدالـــةٍ   ولِقاءِ مـــثـــلِ غَداةِ أَمْسِ بَعيدُ

٢ شَهِدَ الرِجالُ ذوو الجُدودِ فأَفلحوا   إنّ المُحاوِلَ بـالـعَـلاءِ عَـتـيـدُ

١٤٦

وقال عبد مناف بن ربع

١ أوعدْتنى بالنصر قيسُ بن عامرٍ   وتوعِدُنى بالنصر شِجْعٌ وبعصرُ

٢ وما نىَ فيهم معتبٌ ان عتبتُه   عليهم وما فيهم لدى الظُلْم منْصرُ

علمنا إنْ تركنا منهم من ذى عينين ✿ فقال عبد مناف بن
ربع الجُرَبىّ فى ذلك قال الاصمعىّ يرثى دُبيّة السُلَمىّ وامّه هذليّة

١ أَلا ليت جيشَ العَيرِ لاقوا كتيبةً   ثلثين مِنّا صِرْعَ ذاتِ الحَفائلِ
٢ فِدًى لبنى عمرو وآلِ مؤمّلِ   غداةَ الصَباحِ فِدْيةً غيرَ باطلِ
٣ هُمُ منعوكم مِن حُنَينٍ ومائه   وهمْ اسلكوكم أَنفَ عاذِ المطاحِلِ
٤ أَلا رُبَّ داعٍ لا يُجاب ومُدَّعٍ   بساحة أَعْواءٍ وناجٍ مُوائلِ
٥ وآخَرَ عُرْيانٍ تَعَلَّقَ ثوبُه   بأَهدابِ غُصْنٍ مُدبِرًا لم يُقاتِلِ
٦ ومُستَلْفَجٍ يَبغى المَلاجِى لنفسه   يعوذ بجَنْبَىْ مَرْخَةٍ وجَلائلِ
٧ تركنا ابنَ حَبْواءِ الجَعُورَ مجدَّلا   لدى نَفَرٍ رؤُسُهم كالفَياشِلِ
٨ فيا لهفتَى على ابنِ أُخْتِىَ لَهْفَةً   كما سقَط المنفوسُ بين القوابِلِ
٩ تعاورتما ثوبَ العقوقِ كِلاكما   ابٌ غيرُ بَرّ وابْنُمٌ غيرُ واصِلِ
١٠ فقَلْصِى ونَزْلى ما علمتم حَفيلَه   وشَرّى لكم ما عِشْتُمُ ذو دَغاوِلِ
١١ فما لكُمُ والفَرْطَ لا تَقْرَبونه   وقد خِلْتُه أَدْنَى مَآبٍ لقافِلِ
١٢ فعينِى أَلا فابكى دُبَيّةَ إِنّه   وَصولٌ لِأَرْحامٍ ومِعطاءُ سائلِ
١٣ وقد بات فيهم لا ينامُ مسهَّدا   يثبّت فى خالاته لجَعائلِ
١٤ فواللّه لو أَدركتُه لمَنعتُه   وإن كان لم يَترُكْ مقالا لقائلِ
١٥ وما القومُ إِلّا سَبعةٌ او ثلاثةٌ   يخوتون أُخرَى القوم خَوْتَ الأَجادِلِ

١٤٤

وقال عبد مناف فى ذلك ايضا

١ ولقد أتاكمْ ما تصوب سيوفُنا   بعد الهَوادةِ كُلَّ احمرَ صِمْصِمِ

كلّ رجل منهم الى بيته ورَمَقَهُ رجل من القوم فاوْجس منه حتى اذا هدأ اهل الدار فلم يسمع رِكْزَ احدٍ ولا حِسَّه لم ير إلّا اياه قد انسلّ من تحت لِحاف اصحابِهِ فحَذِر بنو قرد وارسلوا الى اهل الدار فقعد كلّ رجل منهم فى بطن بيته آخِذًا بقائم سيفه او مَجْس قوسه ومعه نَبْله فرجع دُبيّة فحدّث اصحابَه بمكان الداريْن فقدّموا مائة نحو الدار العليا وتواعدوا طلوعَ القمر ليلةَ خمسٍ وعشرين من الشهر والدار الى اصل الجبل فبدا القمر للاسفلِين قبل الاعلينَ فاغار الذين بدا لهم القمر فقتلوا رجلا من بنى قرد يقال له الحارث فخرج كلّ رجل منهم بسيفه من بيته ثم شدّوا عليهم فهزموهم فلم يَرُعْ الاعلين الا هولاء الاسفلون يطردونهم بالسيوف فزعموا انّه لم يَنْجُ منهم ليلتئذ الا ستّون رجلا من المائتين وأُدرِك المعترِضُ بن حَبْواء الظفرىّ وهو يرتجز ويقول

إن أُقْتَلِ اليومَ فما ذا أَفْعَل شفيتُ نفسى من بنى مؤمّل
ومن بنى واثلةَ بنِ مِطحَل وخالدٍ ربّ اللِقاح البُهَّل
يَعِلُّ سيفى مِنهمُ ويَنْهَل عركتُ فيهم كَلْكَلًا بكلكل

فادركه رجل منهم فقتله واعتنق رجل من القوم ابنَ الجُرَيبّة قال الا إنّ ابى صديق لبنى جريب فقال الجريبىّ انا صديقهم فعلاه بالسيف فقتله وسعى ساعٍ الى بنى عمرو بن الحارث فقدم منهم اكثرُ من مائة رجل فسعوا فى اثار القوم فجعلوا يجدون القتلى فى طريقهم كثيرا فلمّا برزت بنو عمرو بن الحارث لبنى قرد وهم فى اثار القوم يطلبونهم قالت بنو قرد بعضهم لبعض رُدّوا عنّا بنى عمرو بن الحارث فانّهم إن ادركوهم ذهبوا بذكرِ هذا اليومِ فلمّا بلغتْهم بنو عمرو بن الحارث قالوا لهم ما فَعَلَ القوم قالوا ذهبوا فشُفقتْ بنو عمرو بن الحارث يرتثّون القتلى اى ياخذونهم من حيث قُتِلوا فلمّا رجعوا قال رجل من بنى قرد والله لقد رجعتم وانّا لفى أُخرى القوم نقتّلهم قالت بنو عمرو بن الحارث فخوانُكم قُتِلوا يعنون بنى سهم بن معاوية ليلةَ مدفارٍ والله لو

١٤٢

فاجابه عبد مناف بن ربع

١ الا أَبْلِغْ بنى ظَفَرٍ رَسولا وريبُ الدَّهْرِ يَحْدُثُ كُلَّ حينِ
٢ أَحَقًّا أَنَّكُمْ لَمّا قَتَلْتُمْ نَداماىَ الكِرامَ هَجَوْتُمُونى
٣ فإنّ لدى التَناصِبِ من عُوَيْرٍ ابا عمرٍو تَخِرُّ على الجَبينِ
٤ وإنّ بعُقْدَةِ الأنصابِ منكم غُلاما خَرَّ فى عَلَقٍ شَنينِ
٥ وردْناه بأسيافٍ حِدادٍ خَرَجْنَ قُبَيْلُ مِن عندِ القُيُونِ
٦ تركْناه يَخِرُّ على يديه يَمُجُّ عليهما عَلَقَ الوَتينِ
٧ فما أَغْنَى صياحُ الحَيِّ عنه وَوَلْوَلَةُ النِساء مع الرَنينِ
٨ وإنّا قد قَتَلْنا من علمتم ولَسْتُم بَعْدُ فى قُفٍّ حَصينِ

١٤٣

يوم المَطاحِل

وهو يوم أَنْفِ عاذٍ ✿ حدّثنا ابو سعيد قال حدّثنا محمّد بن الحسن عن عبد الله بن ابرهيم الجُمَحىّ قال ثُمّ خرج المعترِض بن حَبْواء العامَ المُقْبِل مُعاوِدًا يغزوهم ولم تكن هذيل غزتْهم بين ذلك وفى بنى سليم رجلٌ من انفسهم كان فى القوم ليلتئذ وكان دليل قومه على اخواله من هذيل وامُّه امراة من بنى جُريب بن سعد فدلّهم فوجد بنى قِرْد بأَنْفِ بَلَدٍ وهما داران احداهما فوق الاخرى بينهما قريب من ميل وبنو سليم يومئذ مائتا رجل وزاملتهم حمار فلمّا جاءهم ابنُ الجُرَيْبَة دليلُ بنى سليم واسمه دُبَيّة قالوا له اى ابْنَ اختنا اتخْشى علينا من قومك تَخْشَى قال معاذ الله فصدّقوه واطعموه وتحدثوا معه هَوِيًّا من الليل ثم قام

من بنى سليم فليم فى ذلك لامه رجلٌ من قومه من بنى سهم بن معاوية احدُ بنى مرمّض بن سهم يكنّى ابا حذيفة فى قتله ايّاه فقال عبد مناف بن ربع الجُرَبىّ جُرَيْبِ بن سعد بن هذيل

١ ابا حُذَيْفَةَ دَعْنى إنّ قَتْلَهُمُ صاعٌ وقارَبُ صاعٍ لا يكادُ يَفِى

٢ انْجلتْ قومى ولم أَحْفِلْ لذلكُمُ عَقْلَ القِيانِ وعَقْلَ الدُّلَّجِ الدُّلُفِ

٣ إن يُقْتَلوا لم يخافوا القَتْلَ يومئذ فانّهمْ قَتَلوا عمْرًا ولم يَخَفِ

٤ لمّا عَرَفْتُ ابا عَمْرٍو رَزَمْتُ به من بينهم رَزْمَةَ العَيّالِ فى الغَرَفِ

١٤١

يوم القَدُوم وهى ليلة مِدْفارٍ

قال محمّد بن الحسن عن عبد الله بن ابرهيم الجُمَحىّ قال كانت بنو ظفر من بنى سليم وبنو خُناعةَ حَرْبًا فدلّ رجل من بنى خناعة بنى ظفر على بنى واثلةَ بن مِطْحَلٍ وهم بالقدوم من نَعْمانَ فبيّتوهم فقتلوا ابنىْ واثلة خالدا ومَخْلَدا وصِبْيةً ثلثة من بنى حُراقٍ فقال المُعْتَرِضُ بن حَبْواء الظفرىّ

١ قتلنا مَخْلَدًا وابنىْ حُراقٍ وآخَرَ جَحْوَشًا فوق الفَطِيمِ

٢ وخالدًا الذى تأْوِى اليه ارامِلُ لا يَؤُبْنَ الى حَمِيمِ

٣ فإمّا تَقْتُلوا نَفَرًا فإنّا فَجَعْناكُمْ بأصحاب القَدُومِ

٤ تركْنا الضَّبْعَ سارِيَةً اليهم تَنُوب اللَّحْمَ فى سَرَبِ المَخِيمِ

٥ لِبَامِهِم بِمِدْفارٍ صِياحٌ يُدَعّى بالشِّرابِ بنى تَمِيمِ

٦ رَغِبْنا عن دماءِ بنى جُرَيبٍ ونَعْشو بالصَمِيم الى الصَمِيمِ

٧ الى الفَرْعَيْن من قِرْدٍ وسَهْمٍ نُحاوِلُ كُلَّ ذى حَسَبٍ كَرِيمِ

١٣٩

قال عبد مناف بن رِبع الجُرَبىّ

١ ما ذا يَغيرُ ابنتَىْ رِبْعٍ عويلُهما · لا ترْقُدان ولا بُؤسَى لِمَن رَقَدا
٢ كلتاهما أُبطِنَتْ احْشاؤُها قَصَبًا · من بطن حَلْيَةَ لا رَطْبًا ولا نَقِدا
٣ اذا تجرّد نوحٌ قامتا معه · ضَرْبًا اليما بِسِبْتٍ يَلْعَجُ الجِلَدا
٤ من الأَسَى اهلُ أَنْفٍ يومَ جاءهُمُ · جيشُ الحِمار فجاؤا عارِضًا بَرِدا
٥ لَنِعْمَ ما احسن الابياتُ نَهْنهةً · أُولَى العَدِيّ وبَعْدُ احسنوا الطَرَدا
٦ ان قدّموا مائةً واستأخرتْ مائةٌ · وَفْيًا وزادوا على كلتيْهما عَدَدا
٧ صابوا بستّة ابياتٍ واربعةٍ · حتّى كأنّ عليهم جابِئًا لُبَدا
٨ شدّوا على القوم فاعتطّوا اوائلَهم · جَيْشِ الحمار ولاقوا عارضًا بَرِدا
٩ فالطعْنُ شَغْشَغَةٌ والضَرْبُ هَيْقَعَةٌ · ضَرْبَ المعوِّل تحت الدِيمةِ العَضَدا
١٠ وللقِسيِّ ازاميلٌ وغَمْغَمَةٌ · حِسَّ الجَنوبِ تسوقُ الماءَ والبَرَدا
١١ كأنّهم تحت صيفِيٍّ له نَحَمٌ · مُصَرِّحٍ طَحَرَتْ أَسْناؤُهُ القَرَدا
١٢ حتّى اذا اسلكوهمْ فى قُتائدةٍ · شلًّا كما تَطْرُدُ الجَمّالةُ الشُرُدا

١٤٠

حدّثنا ابو سعيد قال قتل عبد مناف بن ربع رجلا من بنى ظَفَر من سليم يكنّى ابا عمرو وكان يومئذ سيّد قومه بنى ظفر

اشعار الهذليين

ما بقى منها فى النسخة اللغدونيّة

غير مطبوع

SKIZZEN UND VORARBEITEN.

VON

J. WELLHAUSEN.

ZWEITES HEFT.

DIE COMPOSITION DES HEXATEUCHS.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1885.

DIE COMPOSITION DES HEXATEUCHS.

Jahrbücher für Deutsche Theologie 1876 XXI. S. 392 sqq. 531 sqq.
1877 XXII. S. 407 sqq.

Das Thema bedarf keines Vorwortes, nur über die angewandte Signierung der Quellen habe ich mich zu verantworten. Ich habe mich nicht an Dillmann angeschlossen, denn wenn er die s. g. Grundschrift (ältere Elohist, Buch der Ursprünge) mit A, den Elohisten (s. g. jüngere E.) mit B, den Jahvisten mit C bezeichnet, so ist darin ein stillschweigendes Praejudiz über die Altersfolge der Quellen eingeschlossen, welches diese Bezeichnung von vornherein verhindert, allgemein gebraucht zu werden. So wie Dillmann selbst sich nicht bei den Zeichen seines Vorgängers Schultz beruhigt, sondern dessen B zu C, C zu B macht, so wird ein anderer Dillmann's C zu A und A zu C machen wollen; dies Princip ist also unpraktisch und richtet Verwirrung an. Ich habe für die s. g. Grundschrift das Zeichen Q gewählt, als Abkürzung für Vierbundesbuch (quatuor), welchen Namen ich als den passendsten für sie vorschlage; den anderweitigen vom letzten Redactor (R) damit vereinigten Stoff insgesamt (= das jehovistische Geschichtsbuch) habe ich JE bezeichnet und darin den Jahvisten und Elohisten als J und E unterschieden. Mein Verhältnis zu den Vorgängern wird aus der Abhandlung selbst sich ergeben, an dieser Stelle bemerke ich bloss, dass meine Untersuchungen, die ich für die Genesis im Winter 1872/73 und für den übrigen Pentateuch im Winter 1874/75 geführt habe, abgeschlossen vorlagen, als die sorgfältige Schrift Kayser's über das vorexilische Buch der israelitischen Urgeschichte und Dillmann's gediegener Commentar über die Genesis erschienen und mir zu Gesicht kamen.

XXI 392

I. Die Genesis.

Die Urgeschichte der Menschheit. Gen. 1—11.

Die Quelle Q wird übereinstimmend folgendermassen ausgeschieden: a) Geschichte des Himmels und der Erde 1, 1 — 2, 4a.

b) Geschichte Adam's Kap. 5 (ausg. V. 29). c) Geschichte Noah's 6,
9—22. 7, 11—8, 5 (ausg. 7, 12. 16c. 17. 22sq. 8, 2b.) 8, 13—19.
9, 1—17. 9, 28sq. d) Geschichte der Söhne Noah's Kap. 10 (mit be-
393 deutenden Ausnahmen), Geschichte Sem's 11, 10—26 und Geschichte
Therah's 11, 27—32 (ausg. V. 29). Dies ist ein vollständiger,
klarer und geschlossener Zusammenhang, erhalten bis auf die Titel
der einzelnen Abschnitte.

Was übrig bleibt (JE), das darf seit Hupfeld als anerkannt gelten, sind nicht einzelne lose Geschichten und Zusätze, die in den Zusammenhang von Q ergänzend eingefügt sind und erst dadurch Halt gewonnen haben, sondern ein anderweitiger, selbstständiger Erzählungsfaden, der von dritter Hand mit Q zusammengearbeitet ist. Aber dieser Faden wird einesteils von R nicht so intact gelassen wie Q und ist auf der anderen Seite an sich selbst nicht so glatt und einfach wie Q, sondern von complicierterer Beschaffenheit.

1. Die Thätigkeit des Redactors besteht vornehmlich in der geschickten Ineinanderschiebung der Quellen, wobei er ihren Inhalt möglichst unverkürzt, den Wortlaut und die Ordnung der Erzählung möglichst unverändert lässt. Aber nicht immer kann er so ohne eigene Eingriffe verfahren. Zuweilen macht er Zusätze, etwa um einen Widerspruch zu beseitigen oder einen Spalt zu verdecken, z. B. Gen. 7, 6—9. Ein ander Mal nimmt er eine Verstellung in der einen Quelle vor, um sie dem Zusammenhange der anderen anzupassen, z. B. 7, 16c: und Jahve schloss hinter ihm zu, was in JE ursprünglich etwa hinter 7, 7 stand, wegen der Zusammenarbeitung mit Q aber unmöglich vor V. 13sqq. gebracht werden konnte. Endlich — und das ist die Hauptsache — hat R auch allerlei Verkürzungen und Auslassungen vorgenommen. Wie seine Eingriffe in Gen. 1—11 überhaupt auf Kosten von JE geschehen — Q wird zu Grunde gelegt, JE ihr eingepasst —, so betreffen auch die Auslassungen meist diese Quelle.

Die Hauptstücke der Erzählung folgen Gen. 1—11 in JE eben so aufeinander wie in Q: drei Epochen vermittelt durch zwei Uebergangsperioden. Also a) der Anfang der Weltgeschichte b) von Adam bis Noah c) die Sündflut d) von Noah bis Abraham, wozu dann als dritte Epoche, die aber über Kap. 1—11 schon hinaus fällt, die Berufung Abraham's kommt. Das erste Stück nun ist in

vollem Umfang aus JE mitgeteilt 2, 4b—3, 24; aber bereits im zweiten fehlt gegenwärtig der Uebergang auf Noah, der doch in JE ebensowohl der Held der Sündflut ist wie in Q. Neben der Genealogie 4, 16—22, die auf Lamech und seine drei Söhne ausläuft, muss noch eine andere in JE gestanden haben, die von Adam auf Noah und seine drei Söhne führte und durch Kap. 5 (aus Q) ver- 394
drängt wurde. Der Schluss derselben ist uns in 5, 29, eingesprengt in Q, erhalten, der Anfang vielleicht in den Versen 4, 25 sq., die man gegenwärtig dem R zuschreibt, die aber, wenn sie auch von anderer Vorstellung und Sprache ausgehen als 4, 16—24, doch sehr wohl zu JE gehören können. Daraus dass R, um von 4, 24 zu 5, 1 einen Uebergang zu gewinnen, zu einem ähnlichen Einsatz gezwungen worden wäre, folgt nicht, dass er 4, 25 sq. nicht schon vorfand; er würde nicht über das Notwendige hinausgegangen sein, nicht die Etymologie und nicht das merkwürdige ‚iste coepit invocare nomen Domini' hinzugefügt haben. Bedeutende Einbussen hat der Zusammenhang von JE auch im dritten Stück erlitten. Die beiden zunächst auf einander folgenden Abschnitte aus JE 6, 1—8 und 7, 1—5 schliessen nicht zusammen; ausgelassen ist in der Mitte die Eröffnung über das drohende Strafgericht an Noah, wovon 6, 8 nur noch der Ansatz zu erkennen ist, und der Bau der Arche — natürlich weil beides inzwischen aus Q mitgeteilt worden war 6, 9—22. Nach 7, 1—5 trifft man erst 8, 6—12 wieder auf ein solides Stück von JE, dazwischen sind zwar manche Fragmente daraus hie und da eingestreut, aus denen sich aber schwerlich das Ganze reconstruieren lässt. „Und Noah that ganz wie ihm Jahve geboten (7, 5), und Noah ging mit seinen Söhnen, seinem Weibe und seiner Söhne Weibern hinein in die Arche vor dem Wasser der Flut (V. 7), und Jahve schloss hinter ihm zu (V. 16c). Und nach sieben Tagen kam das Wasser der Flut auf Erden (V. 10), und der Regen trat ein auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte (V. 12), und die Flut war vierzig Tage auf Erden, und das Wasser stieg und hob die Arche auf, dass sie vom Boden sich erhob (V. 17). Alles was Lebensodem in der Nase hatte, von allen Wesen des Festlandes, kam um (V. 22). Und er tilgte alle Existenz auf dem Lande vom Menschen an bis zu den Tieren und Würmern und den Vögeln des Himmels, und sie wurden von der Erde getilgt, und nur Noah blieb übrig mit denen in der Arche (V. 23). Und nach vierzig Tagen (8, 6a) da hörte der Regen vom Himmel auf (V. 2b),

und Noah öffnete u. s. w. (V. 6sqq.)[1]." Dies genügt zwar sachlich, aber nicht formell, z. B. hat der Satz 7, 23 kein Subject. Zwischen 8, 6—12 und dem nächsten jehovistischen Stück 8, 20—22 fehlt
395 jedenfalls die Nachricht vom Auszug aus der Arche, die aus Q gegeben wird. Zur Annahme aller dieser Lücken zwingt der Zusammenhang. Es gibt aber auch episodische Züge, die unbeschadet des Zusammenhanges fehlen können, und auch Auslassungen von dergleichen Angaben in JE werden, in Collisionsfällen mit Q, vorgekommen sein; sie sind nur nicht nachweisbar. Wahrscheinlich ist z. B., dass nicht blos in Q, sondern auch in JE, einer Schrift, die in den Localitäten viel genauer ist, der Ort angegeben war, wo die Arche landete.

Dem vierten Hauptstück von Q, den Tholedoth b'ne Noah, entspricht in JE zunächst der Abschnitt 9, 18—27, der nur, weil Noah hier noch am Leben ist, vor 9, 28sq. treten und also in dem Titel Tholedoth Noah aufgenommen werden musste. Weiter aber gab es wie in Q auch in JE an dieser Stelle eine Völkertafel, aus welcher nicht bloss 10, 8—12, sondern noch manche andere Bruchstücke in Kap. 10 enthalten sind. Ich werde das etwas ausführlicher nachweisen müssen.

Folgendes ist das sehr hervortretende Schema, in welches Q den ethnologischen Stoff C. 10 einordnet:

Dies sind die Tholedoth der Söhne Noah's, Sem, Ham und Japheth . . . V. 1.

a. Söhne Japheth's: . . . V. 2sqq. Dies sind die Söhne Japheth's[2]), von denen die Inseln der Völker ausgebreitet sind, in ihren Ländern, je nach ihren Sprachen, nach ihren Arten, in ihren Völkern. V. 5.

b. Söhne Ham's: . . . V. 6sqq. Dies sind die Söhne Ham's, nach ihren Arten, nach ihren Zungen, in ihren Ländern, in ihren Völkern. V. 20.

c. Söhne Sem's: . . . V. 22sqq. Dies sind die Söhne Sem's, nach ihren Arten, nach ihren Zungen, in ihren Ländern, nach ihren Völkern. V. 31.

---

[1]) Allerlei wird hiervon noch dem Redactor zuzuschreiben sein, besonders in V. 7. 10b. 12a., auch Teile von V. 23, vgl. 6, 7.

[2]) Diese Worte sind am Anfang von V. 5 herzustellen, sowohl nach der Aehnlichkeit des Schema's, als um das Misverständnis zu verhüten, dass bloss von den zuletzt aufgeführten Söhnen Javan's hier die Rede sein sollte.

Dies sind die Geschlechter der Söhne Noah's, nach ihrer Abstammung, in ihren Völkern, und von ihnen sind die Völker auf Erden ausgebreitet nach der Sündflut. V. 32.

In dieses Schema von Q passt nun, auch abgesehen von 10, 8—12, nicht alles, was gegenwärtig in Kap. 10 enthalten ist. Wenn
man das Uebrige vergleicht, so ist V. 22 darauf berechnet, die 396
dritte Abtheilung in Q zu eröffnen und duldet den V. 21 nicht vor sich. Es sind vielmehr V. 21 und V. 22 zwei einander ausschliessende Parallelen, beides Köpfe des folgenden Abschnittes; man darf sie nicht hinter einander, sondern nur neben einander stellen.

In V. 21 ist Eber so sehr der wichtigste unter den Söhnen Sem's, dass er sogar gleichbedeutend mit Sem selber ist und sich ähnlich zu ihm verhält wie Machir zu Manasse. Dagegen V. 22. 23 tritt Eber nicht bloss nicht unter den übrigen Söhnen Sem's hervor, sondern er wird nicht einmal dazu gezählt; nach 11, 14 (Q) ist er erst sein Urenkel.

Diese Beobachtung führt weiter dazu, V. 21 unmittelbar mit V. 25 sqq. zu verbinden, wo Sem eben so wie dort weiter nichts als die Gesamtheit der Söhne Eber's ist. „Sem aber hatte auch Nachkommen, er ist der Vater aller Söhne Eber's, der ältere Bruder Japheth's. Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren, der eine hiess Phaleg und der andere Joktan . . . . (V. 21. 25—30).“ Nach Q hat Eber hier gar nichts zu thun, er gehört nicht in die Genealogie der Gojim (V. 5. 32), sondern als Mittelglied in die Israels. Zu Q gehört nur V. 22. 23; V. 24 aber ist eine Naht des R (materiell aus 11, 14 entnommen), welche ihrerseits auch wieder die Thatsache zweier verschiedenen Lappen beweist.

Nunmehr kann ich mich auch auf den Widerspruch berufen, in welchem 10, 25—30 unzweifelhaft zu V. 7 (= Q) stehen: hier werden die südarabischen Stämme von Kus, dort von Eber abgeleitet. Weiter auf die Differenz der Sprache. Durch לשם ילד, לעבר ילד werden V. 21. 25 eben so sehr untereinander verbunden, wie von Q geschieden, welche Quelle nie diese Ausdrücke gebraucht, vielmehr stets ובני V. 2. 3. 6. 7. 20. 22. 23. Ebenso ist ילד (V. 26) zwar wohl dem R zuzutrauen, der Vorstellungen und Ausdrücke beider Quellen kennt und verbindet, aber Q gebraucht beständig dafür הוליד. Von allen Seiten bestätigt sich das Ergebnis, dass im Verzeichnis der Söhne Sem's 10, 22. 23 = Q; 10, 21. 25—30 = JE; 10, 24 = R.

Nicht anders steht die Sache bei den Söhnen Ham's V. 6—20. Nur V. 6. 7. 20 gehören zu Q, V. 8—19 dagegen zu JE. Von V. 8—12 wird das allgemein zugegeben — in welcher Verbindung soll aber dies Stück gestanden haben? Mit 11, 1—9 es in Zusammenhang zu bringen, ist unmöglich. Vielmehr ist 10, 13—19
397 die formelle Fortsetzung vom 10, 8—12; vgl. וכוש ילד V. 8, ומצרים ילד V. 13, וכנען ילד V. 15 gegen ובני V. 6. 7. 20 (Q). Beachtenswert ist auch die Parallele des Schlusses V. 19 mit V. 30, der Ausdruck נפצו V. 18 (gegen נפרד 10, 5. 32) und באכה V. 19. — Nur der erste Abschnitt 10, 2—4 ist bloss aus Q erhalten. Dass aber Japheth auch in JE nicht fehlte, erhellt aus V. 21 und besonders aus 9, 18sq. Denn diese Verse, die in den Zusammenhang von Q nicht passen und durch die Sprache (vgl. 9, 19 mit 10, 5. 32) von ihr sich scheiden, sind nicht anders zu verstehen wie als Anfang der jehovist. Völkertafel[1]), an sie schloss sich möglicherweise der zweite Teil von 10, 1 vgl. 10, 21. 25.

Es liegt somit in Kap. 10 eine Parallele aus Q und JE vor. Q ist im Schema und wohl auch im Inhalt vollständig erhalten, V. 1—5. 6. 7. 20. 22. 23. 31. 32. Für Sem scheint auch JE vollständig erhalten V. 21. 25—30, mit Anfangs- und Schlussformel V. 21. 30; bei Ham fehlt der Anfang, der ähnlich wie V. 21 gelautet haben wird, da der Schluss V. 19 dem V. 30 analog ist; Japheth ist gänzlich fortgefallen. Der Redactor hat nicht bloss weggeschnitten, sondern auch zugesetzt. Wir erkannten bereits V. 24 als Naht von seiner Hand, vielleicht gehen die Worte V. 14 ‚de quibus egressi sunt Philisthim' auf ihn zurück, wenn sie nicht, worauf ihre Stellung führt, blosse Randglosse sind. Es wäre möglich, dass R z. B. V. 16—18 noch diesen oder jenen Namen zugesetzt hätte, um die Zahl der Namen auf siebzig zu bringen — wenn nur das Factum, dass hier siebzig Völker aufgezählt sind, sicher wäre.

Die Genealogie der Heiden Gen. 10 hat die der Söhne Abraham's Gen. 11 zur notwendigen Ergänzung. In 12, 1 setzt JE voraus, dass man wisse, wer Abraham sei und woher er stamme, muss also zwischen ihm und Eber einen Zusammenhang hergestellt haben; mit anderen Worten — ein Analogon von 11, 10ff. ist auch für JE unentbehrlich. Eine positive Spur, dass ein solches

---

[1]) Ueber das Verhältnis von 9, 20—27 zu 9, 18sq. s. unten.

vorhanden gewesen, ist in 10, 25 enthalten: Eber hat zwei Söhne, Phaleg und Joktan. Phaleg ist der wichtigere; wenn nun 10, 26—30 nur Joktan abgehandelt wird, so erklärt sich das nur daraus, dass eben Phaleg zur Fortführung der Hauptlinie (auf Abraham) aufgehoben wird. Will man Vermutungen über den Inhalt der jehovist. Genealogie aufstellen, so ist jedenfalls sicher, dass sie von Sem auf
Eber Phaleg überging und die zwei Glieder Arpaksad Selah nicht 398
hatte. Sie scheint siebengliedrig gewesen zu sein; in diesem Falle würde Nahor der Grossvater zu streichen sein, der in JE unbekannt ist. Ein Rest der jehovist. Nachrichten über Abraham's Herkunft ist wohl 11, 29[1]).

2. Der Zusammenhang, der auf diese Weise für JE hergestellt wird, ist zwar wohl ein lückenloser und vollständiger, aber kein gradläufiger und einfacher. JE ist nicht wie Q ein Werk einheitlicher Conception, sondern durch mehr als eine Phase und mehr als eine Hand gegangen, ehe es seine gegenwärtige Gestalt erlangte. An sich schliessen allerdings heterogene Bestandteile die Einheit und Ursprünglichkeit eines schriftlichen Zusammenhanges nicht aus; es ist möglich, dass schon die erste Aufzeichnung der mündlichen Tradition allerlei in Verbindung brachte, was in keiner innerlichen Verwandtschaft stand. Die Ueberlieferung im Volksmund kennt nur einzelne Geschichten, die wohl aus gleichem Vorstellungskreise erwachsen, aber doch nicht zum Plan eines Ganzen geordnet sind; erst wer die einzelnen Erzählungen aufschreibt, bringt auch Plan und Zusammenhang hinein — es ist nun denkbar, dass die einzelnen Stücke der Ordnung, in die sie gebracht werden, sich nicht alle auch innerlich fügen. Aber mit dieser Erklärung kommt man für die inneren Disharmonien der Erzählung in JE nicht aus, sie betreffen grossenteils schon Zusammenhänge, keine einzelnen Geschichten.

Es lässt sich namentlich eine Schicht in JE erkennen und scheiden, welche von der Sündflut und von Noah nichts weiss. Hierzu gehört jedenfalls Gen. 2. 3. Gen. 4, 16—24. Gen. 11, 1—9, vielleicht noch weniges Andere. Ich werde zunächst zu zeigen ver-

---

[1]) Darauf führt die Redeweise בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה, vgl. 10, 21. 22, 21. Milka ist für JE wichtig und wird in Q nie erwähnt. Auch Jiska kommt jedenfalls in Q nicht vor, während man das für JE nicht behaupten kann, deren ursprüngliche Bestandteile uns keineswegs vollständig mitgeteilt sind. In Q folgte ursp. 11, 28. 31sq.; V. 30 stand vor 16, 3.

suchen, dass Gen. 2—4 ursprünglich ohne 4, 1—16a und ohne 4, 26sq. 5, 29 existierte.

Während 4, 1—15[1]) Kain Ackermann gewesen, nun aber,
399 wie Adam aus dem Garten zum Acker, so er weiter vom Acker zur Wüste fortgeflucht ist (ארור מן האדמה V. 11, trotz V. 14 von wenigen ganz verstanden) und dort ein wildes Nomadenleben führt, ist und bleibt er V. 16sqq., was er nach dem Vorgehenden aufhören soll zu sein, wird der erste Städtebauer und der Vater aller sesshaften Kultur. Der Widerspruch ist fundamental und betrifft die ganze Anschauung, V. 16sqq. hat V. 1—15 nicht zur Voraussetzung. Umgekehrt hängt V. 1—15 auf allen Punkten von V. 16sqq. ab und ist aus dort gegebenen Motiven entsponnen, namentlich aus dem Liede Lamech's von der Blutrache. Kain erschien darin als notorischer Totschläger, an wem anders konnte er seinen Blutdurst auslassen, als an seinem Bruder? Abel der Hirt ist eine Reminiscenz an Jabal den Hirten, den Bruder Thubal-Kain's 4, 20. Die Strafe des Brudermordes V. 11sq. 14 hat ihren Anhalt teils in der bestimmten Angabe, dass Kain in Nod wohnt, d. i. in dem Lande, wo man als nad lebt, unstet und flüchtig, teils in der allgemeinen Vorstellung, dass der Parricida flüchtig wird, von den Furien verfolgt, nirgends vor der Blutrache sicher — obwohl dann auch seine Tötung wieder gerächt wird (V. 13—15, deutlich Auslegung von V. 24 mit irriger passiver Auffassung des Reflexivums יקם). Der eigentliche Grundtrieb der ganzen Neubildung ist vielleicht, wie Ewald vermutet, ein gewisses lokales Misverständnis der alten Elemente. In 4, 16sqq. wohnt Kain im fernen Osten in einer Gegend, die offenbar den Israeliten wildfremd ist, und baut dort eine Stadt, die gleichfalls über den geographischen Horizont der Hebräer hinausliegt. In 4, 1—15 ist die Wüste, welcher appellative Begriff dem Eigennamen Nod untergelegt wird, gegenwärtig Kain's Heimat, ursprünglich aber wohnte er im Lande. Schon aus dem allgemeinen Gegensatz merkt man, dass dem Erzähler Verhältnisse seiner Zeit vorschweben. In der Adama ist es sicher, ausserhalb derselben, d. h. in der von Räubern durchzogenen Wüste, kann einen jeder totschlagen; nur die Blutrache, zwar an

---

[1]) Die Abgrenzung ist an beiden Endpunkten nicht ganz genau, 4, 16a gehört noch zu 4, 1—15, andererseits sind in 4, 1 Bestandteile benutzt, die ursprünglich zu 4, 16—24 gehörten und nach dem Muster von 4, 17 auszuscheiden sind.

sich grässlich aber doch ein göttliches Institut für die Wüste,
sichert vor gänzlicher Ausrottung. Aber der Gegensatz ist gar
nicht so ganz allgemein, unwillkürlich schiebt sich dem Begriffe
der Adama das heilige Land unter, wo Jahve wohnt; indem Kain
aus dem Lande vertrieben wird, wird er auch vom Angesicht
Jahve's vertrieben, was sich nur nach Massgabe von 1. Sam. 26,
19. Gen. 46, 4 verstehen lässt. Wenn nun die Adama Palästina
ist, so wird dadurch auch die Wüste bestimmt, es ist die dem
Alten Testament fast allein bekannte im Süden Judäa's. Da 400
wohnte ein alter Nomadenstamm Kain: ohne Frage hat der Er-
zähler von 4, 1—15 diesen mit dem Urvater der Menschheit zu-
sammen geworfen; sehr gegen die Meinung der älteren Tradition[1]).

Wie zu 4, 16—24, verhält sich 4, 1—15 auch zu Kap. 2 und 3; 4, 1—15 hat zwar viel mit Kap. 2. 3 zu thun, aber Kap. 2. 3 nichts mit Kap. 4, 1—15. Das folgt vor allem aus 4, 7 vgl. mit 3, 16, der Vf. von 3, 16 kann nicht sein eigenes Wort in ganz anderem Sinne, als er es gemeint hat, citieren, es ist geschmacklos das anzunehmen. Ausserdem heisst חוה in Kap. 2. 3 vielmehr האשה, und es bedurfte einer künstlichen Klammer, um diese Kapp. mit 4, 1—15 zu verbinden, nämlich des Einsatzes 3, 20. Man denkt sich nach 3, 17—19 den Menschen betrübt und niedergeschmettert dastehen, erwartend, was Gott weiter mit ihm handeln werde V. 21—24; statt dessen nimmt er inzwischen Gelegenheit, sein Weib Eva zu nennen, wozu an dieser Stelle wirklich kein Anlass vorlag, wenn es nicht eben die Absicht eines Bearbeiters war, das Stück 4, 1—15 vorzubereiten. Also: Kap. 2sq. 4, 16b—24 bestanden ursprünglich ohne 4, 1—16a, aber dieses Stück setzt seinerseits die beiden anderen und zwar verbunden voraus; 4, 16sqq. ist die alte Fortsetzung zu Kap. 2. 3, die mit dem Sündenfall begonnene Kultur macht hier weitere Fortschritte.

---

[1]) Ich behaupte nicht, dass der Name des Nomadenstammes mit dem des Urvaters überhaupt nichts gemein habe. Die Namen Gen. 4. 5 kehren mehrfach in späteren Gentilicien wieder, ausser Kain noch Jered und Henoch. Verwandt sind auch Mehalelel und Jehalelel, Methuselah und Suthela. Am leichtesten würde sich das erklären, wenn Henoch u. s. w. verklungene Gottesnamen wären. Denn häufig tragen Personen, Völker und Städte den Namen ihres Gottes. Assur ist die Stadt, das Volk und der Gott. Wie die Assurith der Asera, so entspricht Assur dem Aser. Ein anderer israelitischer Stamm, der wie ein Gott heisst, ist Gad. Auch Edom ist eine Gottheit, vgl. Obed-Edom.

Mit 4, 1—15 hängt die zweite Genealogie in JE, die von Adam auf Noah führte und jetzt nur restweise erhalten ist, genau zusammen; Kain, der Brudermörder, konnte nicht der Stammvater Noah's und des ganzen gegenwärtigen Menschengeschlechtes werden, wenn nicht jedes gesunde Gefühl tödlich verletzt werden söllte. Dass 4, 25sq. und 5, 29 mit 4, 16—24 eigentlich nichts zu schaffen hat, ist übrigens ohnehin klar und anerkannt: letztere Genealogie beabsichtigt nicht einen Seitenzweig, sondern den ganzen Stamm darzustellen, eben so wie die identische in Q (Kap. 5).

401 Wie nun damit die äussere Brücke abgebrochen wird, welche Gen. 4, 16—24 mit der Geschichte von Noah und der grossen Flut verbindet, so herrscht auch nicht der mindeste innere Zusammenhang zwischen den beiden Stücken. Vielmehr widerspricht 4, 16—24 dem Kap. 6sqq. Erzählten. Statt Noah: Sem Ham Japheth erscheint hier Lamech: Jabal Jubal Thubal. Dabei dann noch die höchst charakteristische Verschiedenheit, dass Sem Ham Japheth die Menschen nach Völkern, Jabal Jubal Thubal nach Ständen einteilt. Und unstreitig ist Kap. 4, 16sqq. die Meinung, die Genesis der gegenwärtigen Kultur zu erzählen, nicht der verschollenen, die durch die Sündflut abgebrochen wurde. Thubal-Kain ist der Vater der gegenwärtigen Schmiede, nicht der vorsündflutlichen, Jubal der der gegenwärtigen Hirten; darum stehen sie auch am Ende der Genealogie und eröffnen die zweite Periode, die mit der Sem Ham Japheth's parallel ist.

Auf's schönste wird das Gefundene bestätigt durch 11, 1—9. Diese Erzählung hat zwar ähnliche Absicht und Bedeutung wie Kap. 10, ist aber nicht die Fortsetzung dieses Kapitels und hängt vor allem mit Kap. 6—9 auf keine Weise zusammen. Nach Kap. 10 sind wir, wenn wir die oben für JE angesprochenen Stücke in Betracht ziehen[1]), schon so weit, dass die Erde von sehr verschiedenen Völkern und Zungen eingenommen wird; nun werden wir plötzlich 11,1 in eine Zeit zurückversetzt, wo alle Welt Eine Sprache und Eine Zunge war. War das etwa die Zeit, als Noah's Familie noch die einzige Bevölkerung der Erde ausmachte? mit anderen Worten: geht Kap. 11, 1—9 hinter Kap. 10 zurück und schliesst an Kap. 6—9? Offenbar nicht, alle Welt 11, 1 ist nicht Sem Ham und Japheth,

---

[1]) aber auch, wenn man bloss 10, 8—12 zu JE weist, stellt sich die Sache nicht anders. Man muss mehr als ein Auge zu drücken, um 11, 1—9 als Fortsetzung von 10, 8—12 betrachten zu können.

und die Menschenmenge, die, um sich durch künstliche Mittel zu concentrieren, eine Stadt baut und einen Turm, und die dann in verschiedene Völker gespalten wird, besteht aus mehr als einer Familie. Es liegt eine ganz andere Anschauungsweise vor, als sich aus den Prämissen von Kap. 6—9 ergeben würde; der Erzähler weiss nichts von der Sündflut, die von aller Welt nur die Familie Noah's übrig gelassen hat. Oder hat man 11, 1 an einen Zeitpunkt zu setzen, der so weit nach der Flut fällt, dass inzwischen aus der
Familie wieder ein grosses Volk erwachsen ist? Anschluss an die 402
Vorstellung von Noah und seinen drei Söhnen wird dadurch doch nicht erreicht. Denn wenn die letzteren sich hinterdrein zu einer Familie vereinigen und daraus weiter ein einheitliches Volk entsteht, welches dann durch höhere Gewalt plötzlich in mehrere Sprachen geklüftet wird, so ist die ganze Bedeutung von Sem Ham und Japheth, als Teilungsprincip der Völkerwelt, aufgehoben. Die Teilung der Völker geht Gen. 6—10 auf genealogischem, natürlichem Wege vor, Gen. 11 auf übernatürlichem Wege durch unmittelbares Eingreifen Gottes.

Die Fortsetzung von Kap. 6—10 kann Gen. 11, 1—9 nicht sein, dagegen sehr wohl die von Gen. 2—4, und mit der Möglichkeit ist in diesem Fall, da Kap. 11, 1—9 jedenfalls in einem grösseren Zusammenhang gestanden hat, auch die Thatsächlichkeit erwiesen. An Gen. 2. 3 erinnert der ganze den Stoff beherrschende Gedanke; die Verse, die die Pointe aussprechen, 11, 6 und 3, 22 haben in Inhalt und Form ein unverkennbar gleiches Gepräge[1]). Mit Gen. 4, 16—24 hat 11, 1—9 vor allem das fehlende Wissen um die Sündflut gemein. Ausserdem ist bereits bemerkt, dass Lamech's drei Söhne nicht drei verschiedene Völker oder Rassen, sondern drei verschiedene Stände darstellen, notwendigerweise des selben Volkes, denn kein Volk besteht aus lauter Musikern oder Schmieden — dies liefert die Prämisse zu 11, 1: siehe Ein Volk, und alle haben Eine Sprache. Endlich mache ich aufmerksam auf die

[1]) Siehe, der Mensch ist wie unser einer geworden zu wissen Gutes und Böses, und nun, dass er nicht seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe ewiglich 3, 22. Siehe, Ein Volk und alle haben sie Eine Sprache, und dies ist nur der Anfang ihres Thuns, und nun, es wird ihnen nichts zu schwer sein, was sie sich unterfangen; auf, lasst uns herniederfahren und ihre Sprache verwirren 11, 6. Τὸ θεῖον πᾶν ἐστι φθονερόν.

Worte 11, 2 da sie *aufbrachen aus Osten*; denn anders kann man בנסעם מקדם nicht verstehen. Der Schauplatz von Kap. 6—9 ist jedenfalls nicht östlich von Babylon. Dagegen ist Eden im fernen Ost gedacht, das Land Nod mit der Stadt Henoch in nächster Nähe davon; *von diesem Osten* aufbrechend kommen die Menschen 11, 2 nach der babylonischen Ebene.

Dass auch ohne die Flut eine gute Folge zwischen den drei Stücken Kap. 2. 3, Kap. 4, 16—24, Kap. 11, 1—9 herrscht, braucht
403 kaum nachgewiesen zu werden. Es sind die drei Stationen auf dem Wege, den das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts und in der Gottesfurcht rückwärts schreitet[1]). Dem entspricht ein lokaler Fortschritt von Osten nach Westen, Eden Nod Babel sind die drei Urheimaten der idealen, vorgeschichtlichen, und urgeschichtlichen Menschheit. — Es wäre möglich, dass das gegenwärtig nur als stark überarbeitetes Fragment erhaltene Stück 6, 1—4 einst vor 11, 1—9 und im Zusammenhang damit gestanden hätte; ebenso ist es auch denkbar, dass Teile von Kap. 10 ursprünglich *hinter* 11, 1—9 gefolgt wären, aber nachweisen lässt sich beides nicht.

3. In der Sündflutgeschichte selber (Kap. 6—10) scheint eine zweite Hand von der ersten unterschieden werden zu können. Ein Nachtrag in JE ist jedenfalls die Geschichte 9, 20—27. Vergleicht man V. 25sqq. mit V. 24, so sind hier die drei Söhne Noah's: Sem Japheth *Kanaan*, in dieser Reihenfolge. Das ist eine deutliche Differenz gegen 9, 18sq. und den Tenor von JE. Dass V. 22 חם אבי und V. 18 וחם הוא אבי כנען eingesetzt ist, kann zur Verselbigung Kanaan's und Ham's nichts helfen; es bleibt dabei, dass V. 24—27 Kanaan der Bruder Sem's und Japheth's und der jüngste Sohn Noah's ist, und dass darnach auch V. 22sq. von ihm und nicht von Ham die Rede ist. Die Abweichung von der herrschenden Vorstellung beruht übrigens nicht bloss in dem verschiedenen Namen des einen Sohnes. Wie es scheint, wohnen in 9, 20—27 die drei Noachiden alle in Palästina; Kanaan ist die vorisraelitische Bevölkerung, Sem[2]), der Herr Kanaan's und Verehrer Jahve's, ist

---

[1]) Ganz anders Gen. 4, 2—15. Hier geht die Sünde nicht mit steigender Kultur Hand in Hand, sondern Kain sinkt zurück in die Unkultur. Auch Habel der Hirt, *vor* Jabal, dem *Vater* der Hirten, befremdet.

[2]) Vielleicht bedeutet בני שם eigentlich nichts weiteres als die herrschende Klasse im Gegensatz zu den Ureinwohnern, welche Iob. 30, 8 בני בלי שם genannt werden. Vgl. den Namen der Arier.

Israel selber, Japheth, gleichfalls Herr Kanaan's und inmitten Sem's wohnend, kann eigentlich nur die Philister bezeichnen — womit natürlich ihrem pelasgischen oder indoeuropaeischen Ursprung nicht das Wort geredet sein soll. — Ein fernerer Nachtrag scheint in 10, 16—18a anerkannt werden zu müssen. Die Grenze des Kanaaniters wird V. 19 so angegeben: von Sidon bis Gaza, von da bis zum Toten Meere, von da bis nach Dan, der bekannten Grenzstadt im Norden (statt לשע lies לֵשָׁה oder לֵשָׁם, wie die Con-
sonanten לשם richtig auszusprechen sind, Lokalformen von לַיִשׁ). 404
Die sämtlichen Völker nun in V. 17 und V. 18a fallen nördlich über diese Grenze hinaus nnd stehen hier also schwerlich von Haus aus; durch V. 17 und V. 18a wird aber auch dem V. 16 präjudiciert. — Ebenfalls ein ursprünglich fremdes Element, aber ganz anderer Natur, gleichsam ein unverdauter Brocken ist 6, 1—4, am Schluss stark glossiert (V. 3b. V. 4). Nicht das sündliche Verderben der Menschheit, sondern eine Verrückung der Weltordnung und ihrer Grenzen, welche Schuld der Dämonen ist, veranlasst hier das göttliche Strafgericht. Noch andere Spuren ungleichartiger Bestandteile kommen in der Flutgeschichte von JE vor, z. B. der Rabe neben der Taube. Ursprünglich waren das jedenfalls sich ausschliessende Variationen der selben Erzählung, es ist aber möglich, dass sie schon bei der ersten Aufzeichnung der mündlichen Ueberlieferung zusammengestellt wurden.

Das Endergebnis ist: JE hat eine in mehreren Stadien verlaufene Geschichte hinter sich und ist das Product eines längeren schriftlichen Processes. Als ursprünglicher Kern lässt sich Kap. 2. 3. Kap. 4, 16—24. Kap. 11, 1—9 ansehen. Hiermit ward dann die Erzählung von der Flut verbunden Kap. 6—10, von einem Bearbeiter, der sie wohl schon schriftlich vorfand, möglicher-, jedoch nicht wahrscheinlicherweise im Zusammenhange eines grösseren Geschichtswerkes. Diesem Bearbeiter wird man zugleich die Einsetzung einiger von den kleineren Stücken zuschreiben müssen, die nie literarisch selbstständig, sondern immer nur wie Parasiten auf fremdem Stamm existiert haben, jedenfalls von 4, 25sq. 5, 29. 4, 1—15. 10, 16—18a. Andere „Ergänzungen" hat man keinen Grund, ihm ab- oder zuzusprechen; sie mögen zu anderen Zeiten von anderer Hand eingetragen sein. Das Einzelne lässt sich nicht ausmachen, aber die Hauptsache steht fest: es hat nicht bloss ein Zusammenarbeiten grosser Zusammenhänge stattgefunden, sondern

in diese Zusammenhänge, sei es vor, oder mit, oder nach ihrer Vereinigung, sind vielfach kleinere unselbstständige Stücke aufgenommen worden, teils mehr gelehrten und theoretischen, teils auch volkstümlichen Ursprungs. Denn die mündliche Ueberlieferung, nachdem sie einmal auf Schrift gebracht war, stand doch nicht plötzlich still, sondern entwickelte sich, nunmehr in Wechselwirkung mit der Schrift, noch weiter und nahm auch ganz neue Stoffe von aussen auf, die dann demnächst wiederum literarisch fixiert wurden.

Aber festhalten muss man, dass JE bereits den literarischen Process, aus dem sie hervorging, hinter sich hatte und abgeschlossen
405 vorlag, als sie durch den letzten Redactor (R) mit Q verbunden wurde. Im Vergleich zu Q ist JE als ein Ganzes, als eine Einheit zu behandeln, Q ward nicht mit einer der früheren Ausgaben oder gar den ursprünglichen Quellen von JE zusammengearbeitet, sondern mit der Ausgabe letzter Hand. Alle Teile von JE, so verschiedener Herkunft sie sind, haften doch viel fester unter sich zusammen, als mit Q, sind durch Vorstellungen Ausdrücke und Stil unter sich verwandt und von Q geschieden. Darum ist es auch in der Natur der Sache begründet, dass man zuerst nur zwei Fäden der Erzählung in Gen. 1—11 erkannt hat, Q und JE, und erst allmählich auch in JE selbst ein complicierteres Gespinnst zu erkennen beginnt. Man hat alle Ursache, diese Zweiteilung festzuhalten, auch nachdem sich ergeben hat, dass JE nicht in dem Sinne wie Q ein einheitliches Werk ist.

Abraham und Isaak. Gen. 12—26.

Der Urgeschichte der Menschheit würde genau genommen die Erzvätersage als Ganzes zur Seite gesetzt werden müssen, aber dadurch entstünde eine zu ungleichmässige Verteilung des Stoffs. Abraham alleine zu behandeln empfiehlt sich nicht, weil sich die Kritik der Vergleichung des Kap. 26 mit Kap. 21 und Kap. 12 nicht entschlagen kann; doch kommt Isaak hier nur als kinderloser Mann in Betracht, die Geschichte von Esau und Jakob gehört in's nächste Kapitel.

1. In Q wird die Patriarchengeschichte im Vergleich zu der Urgeschichte sehr stiefmütterlich behandelt. Am meisten wird noch über Abraham erzählt, als den eigentlichen Repräsentanten der Periode und Contrahenten des ihr entsprechenden Bundes,

aber im Vergleich zu JE ist auch das nur recht dürftig. Es verbot sich daher für den Redactor ganz von selbst, die Quelle Q hier eben so zu Grunde zu legen wie Kap. 1—11, doch scheint er sie fast ganz unverkürzt, wenn auch mit z. T. etwas verrenkten Gliedern, mitgeteilt zu haben. Zu Anfang fehlt die Ueberschrift dies sind die Tholedoth Abraham's und darnach vielleicht der Befehl auszuwandern, der aus JE 12, 1—4a gegeben wird. Dann folgen 12, 4b. 5. 13, 6. 11b. 12. 19, 29. 11, 30. 16, 3. 15. 16. 17, 1—27. 21, 2b. 3—5. 23, 1—20. 25, 7—11a. 12—17. Nöldeke macht auf eine Lücke aufmerksam, Q habe ohne Zweifel an Lot, der ja an und für sich keine Bedeutung habe, auch die beiden Völker Moab und Ammon angeschlossen.

Früher wies man dem Vierbundesbuche noch mehrere grosse 406
Stücke aus der Geschichte Abraham's zu, namentlich Kap. 20—22, weil darin der Gottesname Elohim vorherrscht. Aber abgesehen hiervon haben sie, wie Hupfeld zur Anerkennung gebracht hat, nichts mit Q gemein. Nach Q ist Ismael bei Isaaks Geburt 14 Jahre alt, bei seiner Entwöhnung also, die drei Jahr später anzusetzen ist, 17 Jahr — nun denke man sich in 21, 9sqq. den Ismael als 17jährigen Menschen! Er ist vielmehr ein spielendes Kind (מצחק V. 9, meist misverstanden), wird seiner Mutter auf die Schulter gelegt (V. 14: ואת הילד שם על שכמה), und in der Verzweiflung von ihr abgeworfen (V. 15) kann er sich selbst gar nicht helfen. Gleiche Unzuträglichkeiten, die bereits Isaak Peyrerius bemerkt hat, ergeben sich, wenn man Kap. 20 versucht in den Zusammenhang von Q aufzunehmen. Hat man nun ein Recht, diese Kapitel zu JE zu rechnen? In Stoff Vorstellungen und Sprache sind sie jedenfalls dieser Traditionsschicht durchaus homogen, wie schon ein oberflächlicher Vergleich zwischen Kap. 20. 21 und Kap. 26. 16 lehrt. Aber wie allseitig zugestanden wird, kann der Haupterzähler in JE, dem Kap. 12. 13. 16. 18. 19. 24. 26 a potiori angehören, die Kapitel 20—22 nicht verfasst haben; er kann sie auch nicht, wie Nöldeke meint (a. O. S. 23) vorgefunden und benutzt, in sein Werk aufgenommen haben. Denn er hätte dann doch seine eigene Erzählung, die er ja als Autor und Concipient frei zu gestalten die Macht hatte, mit Rücksicht auf die aufzunehmenden fremden Stücke einrichten müssen, so dass diese hineinpassten; aber ganz das Gegenteil ist der Fall. Ein schlechterer Platz liesse sich für Kap. 20, um es dem Faden von JE einzufügen, kaum ausfindig machen als

seine jetzige Stelle hinter Kap. 18sq.; ärger können sich keine Pendants stossen und im Wege stehen, als Kap. 21, 9sqq. und Kap. 16; seltsamer könnte der jehovistische Haupterzähler nicht verfahren, als dass er beinah alle Geschichten, die er einem fremden Werke entlehnt, vorher oder nachher noch einmal in ausführlichster Weise frei mit seinen eigenen Worten berichtet[1]). Aber doch hat Nöldeke im Grunde nicht so unrecht. Die Kapitel 20—22 sind in der Tat zunächst in den Zusammenhang der durch Kap. 16. 18sq. 24. 26 repräsentierten Quelle aufgenommen und damit, bereits ehe Q hin-
407 zutrat, zu einem Werke verbunden worden, freilich nicht von dem ursprünglichen Erzähler von Kap. 16sqq. selber, sondern von der Hand eines Dritten, der auf diese Weise der Compilator von JE wurde. JE ist hier aus zwei parallelen und von einander unabhängigen Erzählern zusammengewirkt, die man nach den von ihnen gebrauchten Gottesnamen passend den Elohisten (Kap. 20—22) und den Jahvisten (z. B. Kap. 16. 18sq.) nennen und mit E und J bezeichnen kann. Wie wir die Composition mit JE signieren, so können wir den Componenten als den Jehovisten bezeichnen, da ja Jehovi die Consonanten von Jahve mit den Vocalen von Elohim vereinigt. Der Name passt auch darum, weil der Jahvist (J) von dem Zusammenarbeiter zu Grunde gelegt, der Elohist (E) eingearbeitet ist. Indem ich mich anschicke, diese Behauptungen näher zu begründen, werde ich zunächst versuchen, sowohl in E als in J Spuren von Ueberarbeitung nachzuweisen, die z. T. direct dem Zwecke dienen, eine Zusammenstellung der beiden Quellen zu ermöglichen.

2. Die bisher für den Elohisten angesprochenen Stücke sind Kap. 20. 21. 22, mit Ausnahme der zu Q gehörigen Reste 21, 2b—5[2]). Dass diese Kapitel sui generis sind, geht einesteils daraus hervor, dass sie weder dem Vierbundesbuche, noch dem Jahvisten, der Hauptquelle von JE, angehören; andererseits werden sie auch durch gemeinschaftliche positive Eigenschaften verbunden. Ausser dem Namen Elohim für Jahve und Ama für Shiphcha kommt in dieser Hinsicht Folgendes vorzugsweise in Betracht. Gott erscheint des Nachts im Traume, um Befehl zu geben 20, 3. 6. 21, 12 (wegen

---

[1]) Nur die Geburt Isaak's berichtet er allerdings nicht, aber da widerspricht der von anderweit hergenommene Bericht mehrfach seiner eigenen Ankündigung.

[2]) 21, 2a gehört wegen לזקניו (V. 7) schwerlich zu Q; wenigstens sind dann Bestandteile von E und Q darin verschmolzen.

V. 14) 22, 1 (wegen V. 3); der den Befehl erhalten hat, steht des
Morgens früh auf, ihn auszurichten 20, 8. 21, 14. 22, 3. Der Engel
Gottes begegnet dem Menschen nicht, wie beim Jahvisten, sondern
er ruft vom Himmel 21, 17. 22, 11. Die Scene, d. i. der Ort wo
Abraham wohnt, ist nicht Hebron, sondern Beerseba, schon Kap. 20,
obwohl da der Name noch nicht genannt werden kann, der erst 21,
31 gegeben wird, und auch Kap. 22. Die einzelnen Abschnitte der
Erzählung werden durch ziemlich lockere Verbindungsformeln an
einander gereiht, ויהי בעת ההיא 21, 22 und ויהי אחר הדברים
האלה 22, 1. 20 vgl. 15, 1. 39, 7. 40, 1. 48, 1, sonst recht selten. Ob- 408
wohl allerdings jetzt hinter Kap. 20 der Faden abreisst, indem Kap. 21
Voraussetzungen macht, die zwischen Kap. 20 und 21 (d. h. aus E)
nicht mitgeteilt sind, ist es doch nicht zweifelhaft, dass E ursprüng-
lich einen für sich bestehenden Zusammenhang dargestellt und nur
durch den Bearbeiter verschiedene Glieder desselben eingebüsst hat.
Es giebt keinen anderen Grund, warum der Bearbeiter Kap. 20 und
Kap. 21. 22 so zusammenstellt, als weil er sie eben in einer
eigenen, selbständigen Schrift zusammen vorfand.

Ein positives Eingreifen des Compilators in diese Stücke zeigt sich zunächst 20, 18, in einem glossatorischen Zusatz, der sich durch den Namen יהוה verräth. Dieser Gottesname lässt auch 21, 1 die fremde Hand erkennen. Dem Jahvisten, d. i. dem Verfasser von Kap. 18sq., gehört der Vers schwerlich an, er hat mit dem ganzen Bericht über Isaak's Geburt nichts zu thun, da nach seiner Ankündigung 18, 14 dabei ein abermaliger Besuch Jahve's und zwar in Hebron, nicht in Beerseba, zu erwarten ist. Man wird also 21, 1 besser der dritten Hand zuschreiben, welche den von ihr verschuldeten Riss zwischen Kap. 20 und Kap. 21 an den Rändern (20, 18. 21, 1) etwas ausputzt: möglicherweise mit Benutzung elohistischen Materials, vgl. 21, 1 mit 30, 22. Ex. 2, 27sq. Der Name יהוה erscheint wieder 21, 33; auch hier hilft er uns auf die Spur einer Ueberarbeitung. In V. 32 heisst es am Schluss: „Abimelech und sein Hauptmann Phichol standen auf und kehrten um in's Land der Philister.“ Aber der Elohist lässt Abraham und Abimelech in Kap. 20 an dem selben Orte wohnen, dem nachmaligen Beerseba, und auch 21, 22 ist dies die Meinung, hier dagegen scheint es, als ob sie nicht einmal in dem selben Lande wohnten. Auch fällt der Ausdruck Land der Philister an sich auf, bis dahin ist er nirgends gebraucht. Vergleichen wir dagegen die

Parallele aus J Kap. 26, so heisst dort Abimelech von vornherein der König der Philister, und da 26, 23 erzählt wird, dass er von anderswoher zu Abraham gekommen sei, so versteht es sich, dass er 26, 26 wieder fortgeht; in Kap. 26 wohnen sie eben nicht am selben Orte. Also geht 21, 32b auf einen Bearbeiter zurück, der von Kap. 26 entnommene Voraussetzungen auf Kap. 21 übertrug. Die Probe für die Richtigkeit dieser Beobachtung ist, dass erst nach dem Wegfall von V. 32b der folgende Vers sein notwendiges Subjekt bekommt. „Darum nannte er den Namen des Ortes Beerseba, weil sie dort geschworen und einen Bund geschlossen hatten in Beerseba.
409 Und er pflanzte eine Tamariske in Beerseba und rief dort den Namen El's des Alten an.“ Der Ausdruck Land der Philister macht auch V. 34 verdächtig, der sonst gleichgiltigen Inhalts ist.

Sehr deutlich zeigt sich die überarbeitende Hand des Jehovisten in 22, 1—19, wie u. a. Nöldeke gesehen hat. Vor allem ist V. 15—18 sein Zusatz, ohne Originalität, voll von Reminiscenzen (sogar נאם יי), erkenntlich schon an dem שנית V. 15, welches an Jos. 5, 2 שנית und an 1. Sam. 11, 14 נחדש erinnert. Der Jehovist ist auch V. 11—14 thätig gewesen, aber nur in geringfügigen Aenderungen. Denn der Inhalt ist ganz elohistisch, vgl. V. 11 mit 21, 17 und dagegen 16, 7. 18, 1sqq. 19, 1sqq. aus J, ferner V. 14 mit V. 8, wo der Name durch אלהים יראה vorbereitet wird. Die wichtigste Aenderung ist durch sehr zarte Mittel bewirkt und lässt sich nur ahnen. Sie besteht in dem Verwischen der Lokalität, wo die Scene spielt, deren genaue Bezeichnung sonst bei den Patriarchengeschichten eine Hauptsache ist. Nach der jüdischen Tradition soll es Jerusalem gewesen sein, aber das ist wegen V. 4 nicht die ursprüngliche Meinung. Nach der samaritanischen der Garizim. Das würde passen, Sichem ist etwa drei Tagereisen von Beerseba entfernt, die hohen Berge, zwischen denen es liegt, kann man von weitem sehen, nach einer jahvistischen Parallele baut Abraham zu Sichem einen Altar ליי הנראה אליו 12, 7. Jedoch hat vermutlich schon der Bearbeiter Jerusalem zum Schauplatz machen wollen; in V. 14b scheint diese Meinung zu Grunde zu liegen und eben so in der Erweiterung V. 15—18: handelte es sich um die Inaugurierung des heiligsten Ortes, so war es billig die Verheissung hier in feierlicher Weise zu wiederholen. Mit dieser Tendenz hängt dann auch wohl der Name המריה zusammen. Zwar ist das keine direkte Bezeichnung des Tempelberges, denn

der hat in der alten Zeit nie so geheissen, und wenn die Späteren ihn Moria nannten, so geschah das auf Grund der traditionellen Deutung unserer Stelle. Aber schon um die Entstehung dieser ziemlich alten Deutung (2. Chr. 3, 1) zu erklären, wird man doch annehmen müssen, dass ein indirekter Hinweis auf die Tenne Arauna's, wo auch David den Engel sah, mit המריה gegeben werden sollte. Der Elohist hat sicher nicht המריָה geschrieben, er muss V. 2 einen Landesnamen genannt haben, denn er will nicht den bestimmten Punkt angeben, den Gott vielmehr näherer Bestimmung vorbehält, sondern die allgemeine Sphäre zur vorläufigen
Orientierung Abraham's — es muss also auch eine bekannte Ge- 410
gend gewesen sein, vielleicht ארץ חֲמֹרִים, wo Sichem lag[1]). Die Lesung המריה machte vor Allem das Nomen proprium unkenntlich und gestattete eine auf V. 14 יהוה יראה bezügliche appellative Auffassung des Wortes, welche die Deutung auf Jerusalem zwar nicht forderte, aber offen hielt. Die Rücksicht auf diese Etymologie von Moria scheint auch der Grund zu sein, warum der Bearbeiter den Gottesnamen in V. 11—13 beharrlich in Jahve corrigierte.

Spuren dieser selben überarbeitenden Hand lassen sich nun auch in J erkennen; insbesondere lässt es sich wahrscheinlich machen, dass in Kap. 16 und 26, 13ff. Zusätze angebracht sind in der Absicht, diese Erzählungen mit den Parallelen aus E (Kap. 21) einigermassen verträglich zu machen. In Kap. 16 rühren V. 8—10 vom Jehovisten her. Der 10. Vers ist von Einem geschrieben, der V. 11 bereits kannte; diese Ordnung ist ganz unnatürlich und schwerlich aus der ursprünglichen Conception entsprungen. Der 9. Vers giebt der Magd den Rat: התעני, dagegen V. 11 heisst es: Jahve hat auf dein עני gehört, d. h. er will dich davon befreien. Nach V. 8—10 soll Hagar zu Hause gehen, also auch dort gebären und ihr Kind aufziehen; aber V. 11. 12 gehen von der Anschauung aus, dass Ismael in der Wüste und fern von Abraham aufwächst. Es wäre doch der Mühe wert gewesen zu berichten, dass Hagar, dem Befehl V. 8—10 folgend, wirklich zu ihrer Herrin zurückgekehrt sei — das geschieht indes V. 11sqq. keineswegs. Dazu erwäge man die stilistische Form: und er sprach, V. 8, und der

---

[1]) Die Correktur המורה würde sich schon deshalb in einer ganz verkehrten Richtung bewegen, weil kein Ort, sondern ein Land hier angegeben werden soll.

Engel des Herrn sprach zu ihr, V. 9, und der Engel des Herrn sprach zu ihr, V. 10, und der Engel des Herrn sprach zu ihr, V. 11. So hat der Jahvist, der beste Erzähler in der ganzen Bibel, nicht geschrieben. Ich glaube also: nach J blieb Hagar in der Wüste und genas bei dem Brunnen Lachai Roi eines Knaben, des Wüstensohnes Ismael. Den Schluss machte vielleicht 25, 18 „und er wohnte von Havila (im O.) bis nach Sur (im W.)[1]“. Die Verse 16, 8—10 aber sind vom Jehovisten eingesetzt, um die späterhin aus E zu erzählende Austreibung Ismaels aus dem Vaterhause (21, 9sqq.) zu ermöglichen. — In Kap. 26 zeigt sich Rücksichtnahme auf die elohistische Parallele 21, 22sqq. in V. 18 und V. 15. Beide Verse unterbrechen den originalen Zusammen-
411 hang und widersprechen ihm. Denn 26, 19sqq. nennt Isaak die Brunnen zum ersten Male, nach Veranlassungen die sich eben in dem Augenblicke darboten; er gräbt sie also auch zum ersten Male; seine Knechte „entdecken“ das Wasser V. 19. Es steht nicht im Einklange damit, wenn es V. 18 heisst: „Isaak grub die Wasserbrunnen wieder auf, die man in seines Vaters Abraham Tagen gegraben hatte und die die Philister nach Abraham's Tode verschüttet hatten, und er legte ihnen die selben Namen bei, wie sein Vater sie genannt hatte.“ Besonders beim Schluss, der von dem Brunnen bei Beerseba handelt V. 23—33, ist es klar, dass der Erzähler gar keine Ahnung davon hat, dass diese ganze Geschichte sich auch schon an dem selben Orte zwischen Abraham und dem Philisterfürsten abgespielt habe. Auch bemerke man, dass es im Gegensatz zu V. 18 den Geraritern in V. 19sqq. gar nicht einfällt, die Brunnen Isaak's zu verschütteu, sondern sie wollen sie selber haben. Nach alle dem ist der 18. Vers ein auf 21, 22sq. Bezug nehmender harmonistischer Einsatz, der auf eine ziemlich kindliche Weise die Brunnen Abraham's durch Zuschütten aus der Welt schaffen will, damit sie Isaak noch einmal graben kann. Mit V. 18 fällt natürlich auch V. 15, dieser Vers scheint noch später eingesetzt zu sein, da V. 18 ihn nicht voraussetzt, sondern seinen Inhalt wiederholt.

Zu diesen Spuren, welche beweisen, dass E und J gemeinschaftlich von dritter Hand zusammengefügt und überarbeitet sind,

---

[1] עד שור אשר על פני מצר
באכה אשורה על פני } Dublette.

füge ich ein letztes Beispiel hinzu, wo möglicherweise ein gewisses Ineinander von E und J zu constatieren ist, nämlich Kap. 15. Der Zusammenhang dieses Kapitels ist brüchig und zwar lässt sich eine Hauptfuge wahrnehmen zwischen V. 1—6 und V. 7—21. In V. 1—6 ist es Nacht — vgl. die Sterne V. 5, das Gesicht V. 1, wenn auch die Form des Traumes sich wenig fühlbar macht; dagegen ist es V. 7sqq. zuerst Tag, dann wird es dunkel V. 12 und endlich tritt die Nacht ein V. 17. Während man bei V. 1—6 zur Not noch die Form der Vision (V. 1) festhalten kann, ist das V. 7—21 völlig unmöglich. Damit hängt ein Unterschied der Offenbarungsweise zusammen, V. 1—6 ist sie ziemlich vermittelt, V. 17. 18 von handgreiflicher Unmittelbarkeit. Am stärksten fällt die Discrepanz auf beim Uebergange V. 6: V. 7. 8. Nachdem in V. 6 Abraham's Glaube belobt und ihm hochangerechnet worden ist, lässt er sich V. 8, auf eine weitere Verheissung Gottes, also vernehmen: „Woran soll ich das merken, dass ich das Land in Besitz nehmen werde?“ Dabei ist auch auf den verschiedenen Gebrauch von ירש V. 7sq. und V. 3sq. Gewicht zu legen. Es scheint, 412
dass in V. 1—6 ein durch den Jehovisten überarbeitetes Stück von E vorliege. Dafür spricht negativ, dass der Jahvist, Kap. 24, den Namen des Eliezer nicht kennt, so wenig wie den der Amme Rebekka's, den gleichfalls der Elohist nennt, positiv, dass die Offenbarung durch ein Nachtgesicht geschieht und dass die Uebergangsformel אחר הדברים האלה gebraucht wird. Weitergehend könnte man versuchen, V. 7—21 für J in Anspruch zu nehmen. Jedoch ist das nur mit starken Einschränkungen möglich. V. 7 müsste stark überarbeitet sein, אֲנִי und Ur Kasdim sind nicht jahvistisch. V. 13—16 ist eine Art Incubation, die auf alle Fälle dem ursprünglichen Zusammhang fremd ist. Es ist eine Clausel, die eigentlich nur nach V. 17. 18 Sinn hat und die dort gegebene bestimmte Verheissung des Landes Kanaan antecipiert. Zunächst muss doch, auch nach V. 8, das Versprechen selbst gewährleistet werden, darnach versteht sich erst der Zusatz, dass es aber nicht sehr bald, sondern erst nach langer Zeit in Erfüllung gehen werde, wenn nämlich die Schuld der gegenwärtigen Bewohner des Landes reif sei. Die Ausleger haben denn auch gewöhnlich den Sinn der Worte V. 13—16 gar nicht recht verstanden und nicht gemerkt, dass hier eine Einschränkung zu V. 17sq. gegeben werden solle. Zusatz wird ebenfalls V. 19—21 sein, aber gleichgiltiger und unschuldiger Natur.

Was übrig bleibt, könnte dem Jahvisten angehören (vgl. 15, 18 mit 24, 7) und würde sich in diesem Fall an 13, 18 anschliessen[1]). Nachdem Abraham in Hebron das Ziel seiner Wanderschaft erreicht und dort einen Altar gebaut hat, würde ganz passend diese Hauptstätte durch eine göttliche Erscheinung eingeweiht werden, die ihm den einstigen Besitz des ganzen heiligen Landes, in dem er eben festen Fuss gefasst hat, gewährleistet. Diese Verheissung würde zugleich die in Kap. 16. 18sq. nachfolgende bedingen und veranlassen, so dass 15, 7sq. auch nach der Seite hin ausgezeichneten Anschluss in J hätte. Mit völliger Zuversicht würde ich die beiden Hälften von Kap. 15 an E und J verteilen, wenn ich in der überarbeitenden Hand den Jehovisten erkennen könnte. Aber V. 13—16 und V. 7 verrät in Sprachgebrauch (שיבה טובה, רכוש) und Vorstellung (Ur Kasdim) Verwandtschaft mit dem Vierbundesbuch.

413 3. In der Hauptsache ist JE eine Composition aus diesen beiden parallelen Geschichtsbüchern. Dabei ist J zu Grunde gelegt und aus E das mitgeteilt, was sich in J entweder überhaupt nicht oder nicht so fand. Die Stücke Kap. 20—22, die zum grossen Teile in J wiederkehren, verdanken ihre vollständige Aufnahme hauptsächlich dem Umstande, dass sie in E von Abraham statt wie in J von Isaak erzählt wurden — zum Glück für uns, denn namentlich aus diesen Erzählungen ersehen wir, wie ungemein ähnlich die beiden Geschichtsbücher gewesen sein müssen. Mit diesen beiden einfachen Factoren kommt man aber auch hier nicht zur Erklärung von JE aus; man muss auch hier jenen Trieb der Wucherung zu Hilfe nehmen, vermöge dessen der Stamm, oder besser ein Stamm, in verschiedenen Phasen einzelne neue Schösse trieb. Ich werde dies zu erweisen suchen, indem ich die einzelnen Kapitel von Gen. 12 an der Reihe nach durchgehe. Dabei werde ich zugleich Anlass nehmen, auf Lücken des Zusammenhanges in JE aufmerksam zu machen, die sich am Schlusse des Abschnittes fühlbar machen.

In Kap. 12 ist die Erzählung von der Wanderung nach Aegypten, V. 10—20, ein späterer Einsatz. Ich schliesse das zunächst daraus,

---

[1]) Nur der tiefe Schlaf V. 12 passt nicht zu V. 17. 18, aber auch nicht einmal recht zu V. 12b, dagegen wohl zu V. 13—16. Uebrigens spricht für J auch die genaue Angabe der Tageszeit, die eins der charakteristischen Merkmale ist.

dass die Bezugnahme darauf in 26, 1—5 nicht vom Jahvisten selber herrührt, sondern wie auch z. B. Delitzsch anerkennt, dort von späterer Hand nachgetragen ist. Es folgt aber auch aus inneren Gründen. In 12, 10—20 ist Abraham allein, im Zusammenhang des Jahvisten aber ist Lot noch bei ihm. Schon in alter Zeit ist diese Unebenheit empfunden worden, und ein grosser Teil der griechischen Bibelhandschriften setzt darum V. 20 die Worte zu: καὶ Λωτ μετ' αὐτοῦ. Wichtiger ist Folgendes. Wie vor 12, 10—20, so befinden wir uns auch hinterher in Kap. 13 in Bethel, und dort in Bethel trennen sich Abraham und Lot. Hätte 12, 10—20 ursprünglich hier gestanden, so wäre gar kein Grund gewesen, den Abraham statt nach seinem dauernden Aufenthaltsorte in Hebron wieder nach Bethel zurückwandern zu lassen; die Trennung von Lot konnte eben so gut hier wie dort vor sich gehen. Bloss um Anschluss an die Erzählung des Jahvisten zu erreichen, der zwischen 12, 8 und 13, 4 den Schauplatz nicht verändert, muss Abraham wieder zurück nach Bethel und sich dort von seinem Bruder scheiden. In 13, 4 sind wir genau so weit wie in 12, 8, und selbst die Worte von 12, 8 werden 13, 4 wiederholt. Der Jahvist liess Abraham gradeswegs über Sichem und Bethel nach Hebron
wandern, er hatte auch in diesem Fall keine Dublette, sondern 414
erzählte die Gefährdung der Stammmutter nur einmal und zwar von Isaak's Weib, Kap. 26. In den Versen 12, 9. 13, 1. 3. 4 ist die Naht zu erkennen, wodurch der Einsatz dem ursprünglichen Bestande aufgeheftet wurde.

Gründe, die, von einer allgemeinen Anschauung hergenommen, wenige überzeugen werden, bewegen mich, auch 13, 14—17 für einen späteren Nachtrag anzusehen. Es ist durchaus nicht Sitte des echten Jahvisten, Gott so ohne weiteres zu den Erzvätern reden zu lassen, er erzählt stets bestimmt eine Theophanie an einem genau angegebenen Orte, der aber durch die Erscheinung dann für alle Zeiten geheiligt wird. Dagegen haben wir ein Analogon zu 13, 14—17 in 22, 15—18 von der Hand des Jehovisten, der solche Reden Gottes aus dem Stegreif einstreut und dabei alles Gewicht auf den Inhalt legt, ohne die Form und den Ort der Erscheinung besonders hervorzuheben. Ferner hegt der Jahvist gar nicht die Vorstellung, dass Abraham halb nomadisch das heilige Land durchwandert; er lässt ihn vielmehr auf dem nächsten Wege über Sichem und Bethel nach Hebron gelangen. In Hebron bleibt er bis an

seinen Tod, dort wohnt er Kap. 16 und Kap. 18sq., dort wohnt er auch Kap. 24 — erst Isaak verlegt 24, 62. 25, 11b seinen Sitz nach dem Negeb. Nur wenn man den Jahvisten mit dem Elohisten combiniert, der Beerseba an Stelle Hebrons setzt, erscheint Abraham's Wohnort schwankend; man wird es also 13, 14—17 mit dem Zusammenarbeiter von J und E zu thun haben, der wohl 12, 10—20 gleichfalls schon vor Augen hatte. Vielleicht ist endlich noch darauf aufmerksam zu machen, dass man von Bethel aus wohl die Aussicht auf die Jordansaue hat 13, 10, aber kein Panorama über das ganze Land V. 14—17.

Kapitel 14 steht zwar ohne Frage nach 13, 18 und vor Kap. 15—19a an seinem notwendigen Platze und kann nirgend anders eingeordnet werden. Aber im Zusammenhang einer fortlaufenden Quelle steht es nicht, es gehört weder zu Q noch zu J oder zu E. Mit E hat man es wohl in Verbindung bringen wollen, aber gerade für diese Quelle ist Abraham am wenigsten Kriegsmann, vielmehr „Muslim“ (Kap. 22. 15, 6) und Prophet (Kap. 20). Auch steht dem Elohisten die Verherrlichung Jerusalems 14, 17—24 ganz und gar nicht an. Es wird freilich trotz Ps. 76, 3 und trotzdem dass das עמק שוה V. 17 in der Nähe Jerusalems lag, 2. Sam. 18, 18, behauptet, Salem sei
415 nicht Jerusalem, sondern ein beliebiger obscurer Ort. Aber die Zehntenabgabe Abraham's an Salem ist doch gewiss analog zu beurteilen, wie die Zehntenabgabe Jakob's an Bethel; wie Jakob dort den an den Reichstempel von Bethel steuernden Israeliten das Vorbild giebt, so Abraham hier den an das salomonische Heiligtum steuernden Judäern. Melchisedek, der Vorgänger Adonisedek's Jos. 10, 1, ist König und Priester des höchsten Gottes zu Jerusalem; wo nicht, so hat das Zehnten Abraham's überhaupt keinen Sinn. Da nun aber der Elohist, wie vorläufig als anerkannt gelten mag, kein Judäer ist, so wird ihm, wie gesagt, der Bericht nicht zuzutrauen sein, dass der älteste Erzvater dem judäischen Centralheiligtum die heiligen Abgaben entrichtet habe. Allem Anschein nach ist Kap. 14 erst in die letzte Ausgabe der Genesis eingeschoben worden. Denn auch dem Jehovisten, dem Verarbeiter von J und E, kann es nicht zugewiesen werden, weil dieser seine Ergänzungen immer recht fest mit dem Zusammenhang verkittet und sich ausserdem von der Anschauungsweise seiner Quellen niemals weit entfernt. Dazu kommt, dass das fragliche Stück einige Bekanntschaft mit der Sprache von Q verrät, vgl. רכוש und נפש V. 21.

Am meisten Wahrscheinlichkeit hat es darum für sich, dass der Endredactor der Genesis, der JE und Q zusammenfügte, diese nach vorn und hinten verbindungslose Erzählung aufgenommen habe, auf die man das von Melchisedek gesagte Wort: ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος mit gleichem Recht anwenden kann.

Ueber Kap. 15 nnd 16 ist bereits gehandelt, über Kap. 17 nichts zu bemerken. In Kap. 18 und 19 lassen sich wiederum Spuren einer vermehrten Ausgabe von J entdecken. Ich denke wenigstens, dass ursprünglich 18, 22a und 18, 33b an einander schlossen, in folgender Weise: „und die Männer wendeten sich von dannen und gingen nach Sodom, und Abraham kehrte zurück an seinen Ort". Was zwischen diesen beiden Sätzen steht, zeigt am Anfang und am Ende die Fuge. Nach V. 22a gehen die Männer fort nach Sodom, die Männer, die nach V. 2. 3 Jahve selbst sind, unter denen er mindestens inbegriffen ist. Nach V. 22b. 23sqq. aber ist Jahve doch nicht fortgegangen, während hinwiederum andererseits gar nicht ausdrücklich gesagt worden, er sei dageblieben — was doch der Mühe wert war, zu bemerken. In 19, 1sq. wird allerdings von den zwei Engeln geredet, die nach Sodom gekommen seien, es ist also die Meinung, Gott selbst sei zurückgeblieben. Aber diese beiden Engel stimmen sehr wenig zum Ganzen. Vielleicht kennt der Jahvist überhaupt
keine pluralischen מלאכים, jedenfalls aber steht der Artunterschied: 416
Jahve selbst, zwei Engel in auffallendem Kontrast zu der ununterschiedenen Verschwommenheit, in welcher das Verhältnis der Männer (sic) zu Jahve nicht bloss 18,1sqq., sondern auch 19, 17sqq. erscheint. Und was das Wichtigste ist, so sagt nicht bloss 18, 21 Jahve: ich will hinab nach Sodom, sondern offenbar ist er auch 19, 17sqq. wirklich selbst mit unter „den Männern", obwohl sein nachträgliches Hinzukommen zu den zwei Engeln von 19, 1 nirgend berichtet wird. Die Worte 19, 21 kann nur Jahve sagen, in dem Gespräch 19, 17sqq. tritt eben so wie in dem 18, 1sqq. stets wieder eine singularische Hauptperson als allein redend und allein angeredet aus dem scheinbaren Plural der Männer hervor. Aus alle dem folgt, dass die beiden Engel in Kap. 19 später eingetragen sind, und da sich kein anderer Grund hiezu denken lässt, als die nach 18, 22b—33a zu machenden Voraussetzungen, so folgt weiter, dass die Voraussetzungen dieses Stückes dem echten Zusammenhang widersprechen, derselbe also die Zuthat einer späteren Hand ist. Man bemerke, dass Jahve den Beschluss, die sündigen Städte zu

verderben, der 18, 23sqq. bereits als gefasst gilt und den Anlass der Verhandlung bildet, in 18, 20sq. überhaupt gar noch nicht ausgesprochen, sondern nur gesagt hat: „es ist ein Gerücht über Sodom und Gomorrha, dass ihre Sünde gross, dass sie sehr schwer sei[1]); ich will doch hinabgehen und sehen, ob sie wirklich, wie das Gerücht, das zu mir gelangt ist, sagt, ganz so gethan haben, oder erkennen ob es nicht so ist“ — so vorsichtig und unanstössig wie möglich. Ich wage auch darauf hinzuweisen, dass der sonst überall in Kap. 18. 19 herrschende sehr naive Verkehr der Erzväter mit Gott in 18, 22—33 plötzlich aufhört; während Abraham 18, 8 dem Jahve ein Kalb schlachtet und ihm Käse und Milch vorsetzt, fühlt er 18, 23sqq. mit einem Mal den Abstand der Kreatur von dem Schöpfer: ach siehe, ich habe mich unterwunden mit Jahve zu reden, wiewohl ich Staub und Asche bin.

Ist das fragliche Stück ein Einsatz, so lässt sich ein Motiv dafür leicht finden. Es ist aus einer Stimmung erwachsen, die schweren Anstoss daran nahm, dass eine ganze Stadt oder Gegend mit einem Male untergegangen war: da musste doch Gott auch Unschuldige unter der Masse mit fortgerafft haben. Bekanntlich beherrschte diese Stimmung das jüdische Volk in der Zeit, als
417 Jeremias und Ezechiel weissagten und das Buch Iob entstand — aus dieser Zeit scheint somit 18, 22b—23a zu stammen. Vergl. Ier. 5, 1.

Es scheint, dass der Text des Jahvisten in Kap. 18. 19 noch dnrch einzelne kleinere Eingriffe alteriert worden sei, z. B. ist 19, 23—26 schwerlich im Fluss der ursprünglichen Conception so geschrieben. Die Verse 18, 17—19 weisen in אני und ידעתיו למען אשר verdächtigen Sprachgebrauch auf und sind im Inhalt verwandt mit 13, 14—17. 22, 15—18; vor dem neuen Ansatz 18, 20 entbehrt man sie nicht. Dagegen hat man keinen Grund, das Stück 19, 30—38 dem Jahvisten abzusprechen. Er kann doch unmöglich den Lot in Zoar lassen; die Flucht nach Zoar ist ja nur eine Digression, die erklären soll, wie es komme, dass jene kleine Landzunge, die eigentlich auch zum Gebiet der Hapheka gehört, vom Untergange ausgenommen sei; das Endziel für Lot ist notwendigerweise das Gebirge Moab 19, 30. Ferner würden die Töchter Lot's nicht so viel vorher erwähnt sein, wenn hinterdrein nichts

[1]) Das ו vor חטאתם streiche, sprich V. 21 כֻּלָּהּ.

von ihnen zu erzählen gewesen wäre; und auch der Tod des Weibes bereitet die Geschichte 19, 30sqq. vor. Moralische Bedenken sind keine kritischen.

Demnächst folgen die elohistischen Stücke Kap. 20—22. Zu E rechne ich auch das Verzeichnis der Nahoriden 22, 20—24. Von Q wird es durch Vorstellung (Kemuel, Vater Aram's) und Sprache (ילד) ausgeschlossen; wenn nicht bestimmt zu E, gehört es doch jedenfalls zu JE, als Vorbereitung für Isaak's Heirat mit der Rebekka Kap. 24. Im Folgenden ist der Zusammenhang von JE durch R mehrfach unterbrochen und verrenkt. Da Kap. 24 Sara's Tod zum notwendigen Motiv hat, so muss JE jedenfalls eine Erzählung darüber enthalten haben, die gegenwärtig durch Q Kap. 23 verdrängt ist. Darnach wird 25, 1—6 gefolgt sein, ein Stück, das so wenig wie 22, 20—24 aus Q stammen kann, sowohl wegen Seba und Dedan, als auch wegen ילד[1]). Es scheint, dass 24, 36 auf 25, 5sq. zurückblickt. An 25, 5 schloss sich möglicherweise 25, 11b, vielleicht aber auch an 24, 67. Hinter 25, 1—6 hat Kap. 24 in JE seine richtige Stelle. Hier vermisst man die Nachricht von Abraham's Tode. Natürlich hat JE sie enthalten, natürlich aber musste R sie streichen, wenn er sie aus Q geben wollte. Es fragt sich nur: wo stand die betreffende Angabe in JE? Ohne Zweifel in 418
Kap. 24. Der Knecht verlässt Abraham offenbar auf dem Totenbette, er kommt zurück, und von Abraham ist keine Rede mehr. Er muss inzwischen gestorben und dies auch dem Leser irgendwo mitgeteilt sein, am besten hinter V. 62, um zu motivieren, dass der Knecht nicht zu seinem Auftraggeber zurückkehrt, sondern direkt zu Isaak geht, nicht nach Hebron, sondern nach Lachai Roi. Die Angabe V. 62 hätte kaum einen Sinn, wenn Isaak an seines Vaters Orte geblieben wäre, wenn damit nicht eine Verlegung seines Wohnsitzes nach dem Tode Abraham's ausgedrückt sein sollte, die in des Knechtes Abwesenheit erfolgt ist. Vielleicht darf man zu behaupten wagen, dass אמו V. 67 eine Korrektur des R für ursprüngliches אביו ist. Das ist klar: stand אביו da, so war R, der den Tod Abrahams erst 25, 8 aus Q erzählen wollte, gezwungen, es wegzuschaffen. Dass aber in der That in 24, 67 eine

---

[1]) Dass Abraham nach Sara's Tode (?) noch eine Frau nimmt, ist in JE durchaus nicht weniger auffallend als in Q. Ursprünglich freilich ist Ketura wohl nur eine andere Version der mündlichen Ueberlieferung für Hagar. — Ueber 25, 18sq. S. 20.

spätere Hand bestrebt gewesen ist, Isaak's Mutter Sara einzuschmuggeln, folgt evident aus האהלה שרה אמו. Die Form האהלה verträgt keinen Genitiv hinter sich, שרה אמו ist hier jedenfalls nachgetragen. Dies giebt aber zugleich ein Präjudiz gegen אמו am Schluss ab. Auf Kap. 24 ist nach der ursprünglichen Ordnung von JE Kap. 26 (— V. 34sq. aus Q) gefolgt. Denn die Geschichte 26, 1—11, wo Isaak sein Weib für seine Schwester ausgiebt, wird gradezu absurd, wenn Rebekka bereits Mutter zweier Söhne ist und noch dazu erwachsener Männer; sie ist nur vor 25, 19—34 verständlich, Weist man ihr und ihrer Fortsetzung bis 26, 33 diesen Platz an, so fällt auch Licht auf die „Befragung Jahve's" 25, 22sq. Dann ist nämlich eben vorher (26, 23—33) die durch eine Theophanie veranlasste Stiftung des Heiligtums von Beerseba durch Isaak erzählt; nun können die Leser, für die der Erzähler schreibt, die häufig genug selbst in Beerseba das Orakel befragt haben werden, wissen, wo Rebekka den göttlichen Bescheid holte. Andererseits tritt auch Kap. 27 in die ihm angemessene Verbindung, es ist die unmittelbare Fortsetzung von 25, 19—34 und hat mit dem jetzt zunächst vorhergehenden Stück gar nichts zu thun. Auf diese Weise an den richtigen Ort versetzt[1]) bildet Kap. 26 den wahren Abschluss des Lebens Isaak's in JE, von nun ab treten seine Söhne an seine Stelle. — Was die Herkunft der Bestand-
419 teile in JE betrifft, so stammt Kap. 24 und Kap. 26 [2]), anerkanntermassen aus J. Das Verzeichnis 22, 20—24 wird man wegen der Uebergangsformel 22, 20 wohl zu E zu rechnen haben, über 25, 1—6 lässt sich nichts entscheiden.

Fassen wir am Ende noch einmal zusammen, was die Untersuchung des zweiten Abschnitts der Genesis gelehrt hat, so ist das Ergebnis entsprechend dem für Kap. 1—11 gefundenen, aber nicht genau das selbe. Denn man hat gar keine positiven Gründe, irgend ein Stück von Kap. 1—11 aus E herzuleiten. Obwohl JE auch dort noch anderweitige Bestandteile neben J enthält, so ist doch E in keinem derselben zu erkennen, sondern tritt erst seit

---

[1]) R war gezwungen, Kap. 26 umzustellen, weil er die Angaben aus Q 25, 19sq. 26 an der Spitze des Abschnitts Isaak mitteilen und diesen die entsprechenden Notizen aus JE an die Seite setzen musste.

[2]) Ueber 26, 2—5 und מלבד הר' הר' V. 1 s. oben S. 23, über V. 15 und V. 18 S. 20. Wie man trotz Kap. 21 hier Bestandteile aus E vermuten kann, ist nicht recht begreiflich.

der Geschichte Abraham's als neuer und von da ab ununterbrochener Zufluss ein. Dieser Unterschied hebt indessen die wesentliche Gleichartigkeit von JE in den beiden Abschnitten nicht auf. Namentlich hat auch in Gen. 12sqq. noch, wie wir gesehen haben, der Wucherungstrieb gewaltet und allerlei Neubildungen angesetzt. Einer dieser Zusätze (Kap. 14) kann freilich erst in die letzte Ausgabe der Genesis hineingeraten sein, die meisten werden jedoch vom Jehovisten herstammen, der J und E zu JE verwob. Ein Nachtrag ist sogar wohl schon in J eingesetzt, ehe diese Quelle mit E verwoben wurde, nämlich 12, 10sqq. Denn warum nimmt der Interpolator von 26, 2—5 nicht auf das näher liegende und sehr viel stärkere Analogon Kap. 20 Bezug, sondern auf Kap. 12, 10sqq.? Es kann kaum einen anderen Grund dafür geben, als weil er zwar wohl schon 12, 10sqq., aber noch nicht Kap. 20 mit J verbunden vorfand. Es scheint darnach, dass ehe E in extenso aufgenommen wurde, eine oder die andere Geschichte aus dieser Quelle oder aus der ihr entsprechenden Volkstradition einzeln ihren Weg in eine Ausgabe von J fand, und dass 12, 10sqq. hiervon ein Beispiel ist. Nicht unmöglich ist es, dass auch E dem Jehovisten nicht mehr in der primären Ausgabe vorgelegen hat, z. B. scheint Kap. 20 Spuren der Ueberarbeitung zu tragen, die gleichwohl dem Verf. von V. 18 bereits bekannt waren.

Dass JE gegenüber Q eine Einheit bildet, und dass der Jehovist von dem letzten Redaktor der Genesis, der die Compilation des Jehovisten mit dem Vierbundesbuche vereinigte, zu unterscheiden ist, habe ich zwar nicht direkt, aber indirekt, wie mich dünkt, 420
hinlänglich gezeigt. Der strikte Beweis wird im nächsten Abschnitte geliefert werden.

Jakob und Esau. Gen. 27—36.

Unter diesem Titel fasse ich die folgenden Erzählungen bis Kap. 36 und 38 zusammen, zerlege aber das Ganze in fünf Abschnitte, die ich einzeln auf ihre literarische Beschaffenheit untersuche:

1. Jakob's Jugend im Elternhause 25, 19—28, 22; excl. 26, 1—33. Der skelettartige Bericht von Q ist folgendermassen auszuscheiden: 25, 19. 20 . . . V. 26c. 26, 34. 35. 27, 46. 28, 1—9. Zwischen 25, 19 und V. 20 hat Q möglicherweise die Heirat Isaak's

mit Rebekka erzählt, zwischen 25, 20 und V. 26c. jedenfalls die Geburt der Söhne, nach 20jähriger Unfruchtbarkeit der Mutter.

Die beiden Fäden, aus denen JE zusammengewirkt ist, reissen hier nicht ab, sondern setzen sich fort, aber in so enger Verschlingung, dass an eine reinliche Sonderung durchweg nicht zu denken ist. Am besten gelingt die Scheidung in 28, 10—22. Im Ganzen heisst Gott hier Elohim, nur in V. 13—16 Jahve. Dadurch aufmerksam gemacht hat bereits Hupfeld erkannt, dass V. 13—16 auch sachlich den Zusammenhang des Elohisten unterbrechen. Wozu sind Engel und Leiter überhaupt da, wenn, wie es V. 13 heisst, Jahve עליו steht und direkt zu Jakob spricht? Die Engel sollen doch nicht blos tanzen, sondern die Offenbarung *vermitteln* — das thun sie aber V. 13—16 eben *nicht*. Lässt man die Verse aus und verbindet V. 12 mit V. 17, so gewinnen Leiter und Engel auf der Stelle eine Bedeutung und zwar eine höchst originelle. „Ihn träumte, da war eine Leiter, die stand auf der Erde und ihre Spitze rührte an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder. Und er fürchtete sich[1]) und sprach: wie schauerlich ist diese Stätte, dies ist nichts anderes als ein Haus Gottes und dies ist das Thor des Himmels.“ Nicht eine hinzukommende inhaltliche Offenbarung, sondern die Leiter selbst ist jetzt das Wichtige. Sie steht an dieser Stätte nicht bloss in diesem Augenblick, sondern immer und gleichsam von Natur, Bethel — das erkennt Jakob daraus — ist ein Ort, wo Himmel und Erde sich berühren, wo die Engel auf- und niedersteigen, um den an diesem Thore von Gott gestifteten Verkehr zwischen Him-
421 mel und Erde zu vermitteln. Hingegen ist V. 13—16 von einer einzelnen Theophanie bestimmten Inhalts die Rede, wodurch der heilige Ort ein für allemal eingeweiht wird; vgl. 12, 7. 26, 24sqq. Jos. 5, 13—15. 2. Sam. 24, 16—18. Das עליו V. 13 bezieht sich auf Jakob, wie die Sprache rät, denn auf *der Leiter* müsste על ראשו heissen, und wie der Sinn fordert, denn im Himmel oben auf der Leiter stehend müsste Jahve laut rufen, wie es sonst beim Elohisten auch geschieht 21, 17. 22, 11. Es unterscheidet den *Jahvisten*, dass er Gott nicht vom Himmel aus und durch allerhand Vermittelungen mit den Menschen verkehren, sondern ihn

---

[1]) וייקץ hat man auch für E zu ergänzen, es konnte nicht zweimal gegeben werden.

direkt zur Erde herniederfahren lässt. Ein sprachliches Kennzeichen: עד אשר אם V. 15 vgl. mit עד אם 24, 19. Dass J auch hier durchaus selbständig erzählt, nicht etwa E ergänzt, sondern von dritter Hand damit zusammengearbeitet ist, brauche ich wohl kaum zu zeigen; gegen Nöldeke's Annahme sprechen in der That ganz die gleichen Gründe, welche die Tuch'sche Ergänzungshypothese unmöglich machen. Aber ich will auf ein paar formelle Unterschiede des Jahvisten 28, 13—16 und des Jehovisten aufmerksam machen. Der Jehovist zählt die Himmelsgegenden 13, 14 in folgender Ordnung auf: Norden Süden Osten Westen, der Jahvist 28, 14: Westen Osten Norden Süden. Zum Subjekt von נברכו macht der Jehovist כל גויי הארץ 22, 18. 18, 18, der Jahvist כל משפחות האדמה 28, 14. 12, 3: vielleicht ein nicht bloss formeller, sondern ein höchst bedeutender sachlicher Unterschied. Der Jehovist scheint ferner zu verstehen: durch Israel (den Samen Abraham's) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden[1]), während der Jahvist meint: mit Abraham sollen sich segnen alle Geschlechter des Landes. Man muss allerdings dann annehmen, dass ובזרעך 28, 14 eine jehovistische Zuthat sei, aber diese Annahme hat nichts Schwieriges. Denn einerseits wird auf alle Fälle der, welcher J und E hier zusammensetzte, auch von seinem Eigenen etwas daran gegeben haben, und andererseits macht wirklich ובזרעך 28, 14 an dieser Stelle ganz den Eindruck des Nachtrags.

Es scheint, dass auch in V. 17—22 E nicht ganz rein vorliege. V. 19 ist im Vergleich zu V. 22 eine Dublette, und da
V. 22 jedenfalls elohistisch ist, so stammt V. 19 wohl aus anderer 422
Quelle, und zwar ist V. 19a aus J, dagegen V. 19b Glosse, vielleicht des Jehovisten. Ohne Zweifel hat endlich der Jehovist in V. 21 die Worte יהוה לי לאלהים eingeschoben, der ursprüngliche Text von E lautet: „wenn . . . ich wohlbehalten in meines Vaters Haus zurückkehre, so soll dieser Stein, den ich als Malstein aufgerichtet habe, ein Gotteshaus werden.“ Er bestimmt durch das Mal vorläufig die Stelle, wo später das Haus errichtet werden soll.

Wir haben also in 28, 10—22 ein fast vollständiges Stück aus E, zugleich ein grosses Fragment aus J, welches beweist, dass J die selbe Erzählung enthalten hat und zwar an der selben Stelle,

---

[1]) Nach Analogie von 22, 18 wird man auch 18, 18 das בו nicht auf Abraham, sondern auf גוי עצום beziehen und dann jedenfalls das Verbum passivisch nehmen müssen.

vgl. V. 15 mit V. 20sq. Von hier aus aber folgt durch Rückschluss, dass sowol E wie J auch die Veranlassung der Flucht Jakobs berichtet haben, ohne die sie selbst ja unmotiviert und unverständlich wäre. In beiden Quellen muss notwendigerweise eine Geschichte wie Kap. 27 gestanden haben, auch wegen Kap. 32. Freilich ist es darum nicht nötig, dass der Jehovist Teile von beiden aufgenommen und in Kap. 27 mitgeteilt habe; wegen der grossen Aehnlichkeit von E und J kann denkbarer Weise eine Prämisse für J aus E und für E aus J gegeben werden. Aber es finden sich in der That Spuren eines doppelten Fadens in Kap. 27, die sich nur deshalb schwer erkennen lassen, weil der Gottesname sehr selten vorkommt und so das Hauptkriterium mangelt. V. 44sq.: „bis dass der Grimm deines Bruder sich wendet, bis der Zorn deines Bruders sich von dir wendet“ ist unmöglich weder Glosse noch Erweiterung eines Bearbeiters, sondern Dublette. Eine grössere liegt V. 33—38 vor und zwar nach den Worten und Isaak bekam einen grossen Schrecken.

V. 33. 34.

und sprach: wer ist denn der, der das Wildpret gejagt und mir's gebracht hat, und ich ass von allem, ehe du kamst, und segnete ihn auch? Und es geschah, da Esau die Worte seines Vaters hörte, weinte er laut und
423 bitterlich und sprach: segne auch mich mein Vater.

V. 35—38.

und sprach: dein Bruder ist mit List gekommen und hat deinen Segen genommen. Da sprach Esau: hat man ihn doch Jakob genannt, und er hat mich nun zweimal betrogen! meine Erstgeburt hat er genommen und nun auch meinen Segen. Und er sprach: hast du mir nicht einen Segen vorbehalten? Und Isaak sprach: siehe ich habe ihn dir zum Herrn gesetzt, und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben und ihn mit Korn und Wein gestärkt — was soll ich dir thun, mein Sohn? Und Esau sprach zu seinem Vater: hast du denn nur einen Segen? segne auch mich mein Vater! Und er hub seine Stimme auf und weinte.

Wer diese beiden Stellen aufmerksam vergleicht, wird finden, dass sie nicht hinter einander, sondern neben einander gehören. Insonderheit ist V. 35 und 36 nicht ein Schritt vorwärts über V. 34 hinaus, sondern ein Schritt rückwärts hinter V. 34 zurück; V. 34

steht mit V. 38 auf gleicher Stufe. Vollständig hat der Jehovist allerdings den zwiefachen Text hier nicht mitgeteilt, sondern zwischen V. 33 und V. 34 etwas ausgelassen, was er vollständiger aus der andern Quelle geben wollte. Einiges mag er auch von dem Seinigen hinzugefügt haben.

In V. 20—30 ist zwar eine reinliche Scheidung der zwei zu vermutenden Quellen nicht durchzuführen, aber es lässt sich auch hier die Brüchigkeit des Zusammenhangs aufzeigen. Man ist nämlich V. 23 schon ebenso weit wie V. 27a (vgl. das ויברכהו als Schlussresultat[1]) hier wie dort), während V. 24 keineswegs da fortfährt wo V. 23 aufgehört hat, sondern hinter V. 21 zurückspringt. „Ein ungeübter Erzähler kann wohl falsch anlegen, einzelnen Teilen eine unrechte Stelle anweisen, er kann das was vorausgehen sollte nachbringen, er kann Nebenumstände weitläufig und mit einem grossen Aufwand von Worten erzählen und Hauptsachen nur beiläufig erwähnen und nur anwinken, er kann Kleinigkeiten als wichtig und wichtige Dinge als unbedeutend darstellen, aber den Leser, wenn er ihn ein Stück vorwärts geführt hat, wieder rückwärts führen, wieder an den ersten Standpunkt stellen und von neuem ausgehen lassen — dies kann auch der unwissendste und ungeübteste nicht." Um das Verhältnis von 27, 23 zu 27, 27a näher zu erkennen, beachte man, dass nach 27, 23. V. 21sq. Isaak den Jakob betastet und sich durch die mit Fell überzogenen Arme trügen lässt, dagegen 27, 27a V. 26 ihn küsst um ihn zu riechen, 424
und durch den Duft der Kleider getäuscht wird. Endlich ist auf V. 30 zu verweisen:

Und es geschah, da Isaak vollendet hatte zu segnen den Jakob	Und es geschah, da Jakob kaum von Isaak fortgegangen war

kam Esau heim von der Jagd.

Es hat keinen Wert die Sache weiter zu verfolgen. Das Dass der Zusammensetzung ist klar, das Wie nicht zu ermitteln. Nicht einmal, ob der Zusammenhang vorwiegend aus J und E gegeben wird, lässt sich mit Sicherheit erkennen. Dass auf E nichts führe, ist, auch wenn man von sprachlicher Beobachtung des Einzelnen ausgeht, unrichtig. Es kommen mehrere nicht jahvistische Ausdrücke

[1]) Ewald, Composition der Genesis S. 157.

vor, ausserdem vgl. האלהים 27, 36 (יהוה V. 20. 27) und besonders die Art der Anrede 27, 1: „und er sprach zu ihm: mein Sohn! und er sprach zu ihm: hier bin ich! und er sprach zu ihm so und so“, wovon sich in J kein Beispiel findet, wohl aber in E 22, 2. 7. 11. 31, 11.

Unsere rückwärts schreitende Untersuchung endigt bei der Pericope 25, 19—34, welche mit Ausnahme von V. 19sq. V. 26c zu JE gehört. Sie kann in zwei Hälften zerlegt werden, die Geburt und das Erwachsen der Zwillinge (bis V. 28), und Esau's Preisgabe der Erstgeburt an Jakob V. 29—34. Man hat geglaubt, diese letztere Geschichte einem anderen Erzähler zuweisen zu müssen als dem, der die Erlistung des Segens in Kap. 27 berichtet; man hat gesagt, Kap. 27 stamme aus J, also 25, 29—34 aus E. Aber wenn dem wirklich so wäre, so käme man doch mit 25, 29—34 als Vorbereitung für 28, 10sqq. nicht aus; es müsste nun doch noch auch in E ursprünglich eine Geschichte gefolgt sein, welche wie Kap. 27 den Ausbruch der Feindschaft zwischen den Brüdern enthielt und damit die Flucht Jakob's motivierte. Natürlich liegt die Sache genau eben so, wenn man umgekehrt 25, 29—34 an J und Kap. 27 an E verteilen wollte: ersteres Stück, so wie es geschrieben vorliegt, ist in keinem Falle ein Ersatz, sondern immer nur eine Vorstufe des letzteren, und wenn auch Kap. 27 vielleicht für sich bestehen kann, so hat doch jedenfalls der, welcher Kap. 25 die beginnende Spannung zwischen den Brüdern andeutet, hinterher auch die Entzweiung selber berichtet, ohne welche alles Folgende in der Luft schwebt. Es ist also das Princip unrichtig, dass, wenn Kap. 27 aus einer Quelle stamme, dann 25, 29—34 aus der anderen stammen müsse. Richtig ist nur, dass in der mündlichen
425 Ueberlieferung die Erlistung der בכרה und die Erlistuug der ברכה ursprünglich blosse Varianten gewesen sind.

Mir scheint, dass 25, 30—34 aus J herrühre, wegen אנכי V. 30. 32 und הלעיטני V. 30 vgl. הגמיאיני 24, 17. Das Vorangehende wird dem Inhalte nach sowohl von J als auch von E vorausgesetzt, ohne dass daraus folgt, dass der Jehovist auch seine beiden Quellen hier reden lässt. Jedenfalls rührt V. 21—23 aus J her, dagegen V. 24sq. vielleicht aus E, wenigstens wohl nicht aus der Quelle, die in V. 30 den Namen Edom anders, als es V. 25 (אדמני) geschieht, erklärt und ebenso 27, 36 den Namen Jakob mit Rücksicht auf 25, 31—34 anders, als wie er 25, 26 gedeutet wird.

Das Endergebnis ist, dass JE zwar auch in diesem Abschnitt aus J und E bestehen muss, dass aber eine durchgeführte Scheidung unmöglich ist. Positiv ausgedrückt besagt dies, dass J und E fast unauflöslich eng mit einander verbunden sind, zu einem Werke von wirklich beinah einheitlichem Charakter. Nur wo die verschiedenen Gottesnamen ein auffallendes Kriterium an die Hand geben, gelingt es die doppelte Strömung klarer zu erkennen. Darnach ist es nun aber vollkommen unwidersprechlich — und insofern sind unsere Kapitel besonders lehrreich —, dass J und E in ganz anderer Weise mit einander verbunden sind als mit Q, folglich auch von anderer Hand und in früherer Zeit. Erst ward durch den Jehovisten JE componiert, darnach entstand durch die Zusammenfügung von JE und Q von Seiten eines späteren Redaktors die Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt.

2. Jakob und Laban 29, 1—30, 24. Eine Nachricht über Jakob's Doppelehe und Kindersegen in Mesopotamien wird zwar auch in Q gestanden haben, ist uns aber von R nicht mitgeteilt. Höchstens könnten 29, 24 und V. 29 Spuren von Q sein, diese Verse sind wenigstens dem Zusammenhange sehr lose an wenig schicklicher Stelle aufgetragen, und 30, 3sqq. 30, 9sqq. verstehen sich eben so gut ohne sie. Stilistisch erinnern sie an Q 16, 3c, freilich ist das selbe auch bei 29, 28b der Fall.

In JE ist der Bericht über Jakob's Aufnahme bei Laban nur aus einer Quelle mitgeteilt 29, 1—14a. Es scheint der Elohist zu sein. Gewiss hat auch der Jahvist die Ankunft in Mesopotamien erzählt, aber schwerlich hat er dabei die Brunnenscene, die er ja eben erst an dem selben Orte bei einer ähnlichen Gelegenheit hatte spielen lassen, Kap. 24, hier schon so ausführlich wiederholt. Der Brunnen wird auch Kap. 24 anders beschrieben als Kap. 29, hier 426
liegt ein schwerer Stein darauf, dort offenbar nicht, und dadurch ändert sich die Scenerie überhaupt etwas. Ebenso zeigt der Sprachgebrauch 29, 1—14 zwar im Ganzen grosse Verwandtschaft mit J, aber daneben Fremdartiges. J sagt nicht Harran, sondern Stadt Nahor's, nicht ארץ בני קדם, sondern ארם נהרים, und der wundersame Ausdruck er hob seine Füsse auf ist gleichfalls nicht jahvistisch.

Auch 29, 14b—30[1]) stammt hauptsächlich aus E (משכרת).

[1]) V. 14b ist schlecht mit V. 14a zu einem Verse verbunden: er eröffnet den folgenden Absatz Uebrigens nehme ich V. 24 und V. 29 hier aus.

doch fliesst gegen den Schluss J ein, denn צעירה בכירה V. 26 ist jahvistisch (19, 31sqq.), elohistisch קטנה גדלה V. 16—18. Dann aber folgt in der Geburtsgeschichte der Kinder Jakobs (29, 30—30, 24) ein ganz merkwürdiges Stück Mosaik aus J und E. Der Wechsel der Gottesnamen in diesem Stücke hat sogar Keil Sorge gemacht, doch erklärt er ihn nicht aus dem Wechsel der Quellen, sondern aus dem besseren oder schlechteren Zustande der beiden Frauen; Elohim sei nur der Gott der Vorsehung, Jahve der Verheissung — wogegen schon Delitzsch eingewandt hat, dass die Gottesnamen nicht bloss im Munde der Frauen, sondern auch des Erzählers alternieren 29, 31. 30, 18. 22. Ausser den doppelten Gottesnamen sind die doppelten Etymologien ein auffallender Beweis für die Duplicität der Quellen. Bei Joseph treffen beide Merkmale zusammen: „fortgenommen hat (אסף) Elohim meine Schmach! gebe mir (יסף) Jahve noch einen Sohn!“ — 30, 23 aus E, V. 24 aus J. Konsequenterweise werden dann auch die übrigen doppelten Etymologien an J und E zu verteilen sein. Bei Zebulon 30, 20: „geschenkt hat (זבד) mir Elohim ein schönes Geschenk“ — aus E; „nun wohnt (זבל) mein Mann mir bei“ — aus J. Bei Issachar: „ich habe dich gedungen (שכר mit Objekt איש) für die Alraunen meines Sohnes“ — 30, 16 aus J; „Elohim hat mir Lohn (שכר) gegeben, dass ich meinen Mann (איש) meiner Magd gegeben hatte“ — V. 18 aus E; zwei ganz verschiedene Deutungen, obschon mit Benutzung der gleichen Elemente איש und שכר. Bei den übrigen Kindern finden sich keine doppelten Etymologien, nur bei Ruben könnte die Sache zweifelhaft sein. — Durchzuführen ist die Trennung in folgender Weise:

29, 31—35 aus J.

30, 1—8 wesentlich aus E, vgl. אלהים V. 2. 6. Der Inhalt
427 von 29, 31—35 wird hier vorausgesetzt, muss also ganz ähnlich auch in E erzählt sein — wie ja von vornherein zu vermuten ist, dass beide Quellen die Geburtsgeschichte vollständig werden berichtet haben. Nicht elohistisch ist ואבנה ממנה V. 3, vgl. 16, 2; ferner scheint בלהה שפחת רחל in V. 7 Nachtrag zu sein.

30, 9—16 aus J. Vgl. עמדה מלדת V. 9 mit 29, 35 und das regelmässige שפחה V. 9. 10. 12, nie אמה, Insonderheit muss V. 14—16 deshalb zu J gehören, weil V. 17sq. aus E stammt. Der Verfolg des jahvistischen Fadens 30, 14—16 wird nicht mitgeteilt, lässt sich aber nach den Prämissen erraten. In J muss

gestanden haben, 1) dass Lea in Folge des erkauften Concubitus ein Kind bekam, welches sie nach dem V. 16 angegebenen Anlass („ich habe meinen Mann gedungen") Is-sachar nannte, 2) dass Rahel in Folge der ihr abgetretenen Alraunen fruchtbar wurde.

30, 17—24 wesentlich aus E. Aus J nur die zweite Etymologie Zebulon's und Joseph's, V. 20b und V. 24. Zu V. 20b vgl. die sehr ähnliche Wendung 29, 34 aus J. Fast alle Etymologien des Jahvisten sind von der Eifersucht der Weiber hergenommen.

Es zeigt sich hier, wie ungemein ähnlich die beiden in JE verquickten Geschichtsbücher gewesen sein müssen. Jahvist, Elohist, Jahvist, Elohist — und dennoch keine auffallende Fuge, sondern ganz erträglicher Schluss, und das bei einer offenbar gar nicht notwendig durch die Sache gegebenen Anordnung des Stoffes; denn es liesse sich wohl denken, dass z. B. einer den Joseph zum Erstgeborenen gemacht hätte. Auch die Namensdeutungen, so künstlich sie sind, scheinen meist die selben in J und E gewesen zu sein; denn sonst würde der Jehovist wohl nicht bloss für die drei letzten Fälle eine doppelte Etymologie mitgeteilt haben. Diese enge Verwandtschaft, die es in den meisten Fällen erlaubte, die eine Quelle die Stelle der anderen vertreten zu lassen, ist offenbar für den Jehovisten der Anlass gewesen, J und E zu einem einheitlichen Werk zu verschmelzen, wie sie denn auf der anderen Seite auch die Glätte des Gusses erklärt.

3. Jakob's Rückkehr 30, 25—31, 54. Ein Rest von Q ist 31, 18 (mit Ausnahme von וינהג את־כל־מקנהו), sonst JE.

Auch hier ist JE wieder aus J und E zusammengesetzt. Dies zeigt sich zunächst bei dem ersten Stück über den Herdenreichtum Jakob's 30, 25—31, 16. Hauptsächlich aus E stammt 31, 1—16, vgl. Elohim V. 7. 9. 11. 13. 16, die Offenbarung im Traume V. 11, die vorläufige Anrede ebendort. Nur einiges wenige ist dem elohistischen Zusammenhange fremd. V. 1 ist ein Pendant zu V. 2, 428
worauf der Elohist V. 4sq. keine Rücksicht nimmt. V. 3 ist nicht aus E, vgl. V. 13, bes. מולדת und ארץ מולדת. Endlich ist V. 12 ein nachträgliches Einschiebsel. Die Worte אנכי האל ביתאל V. 13 müssen, wie immer, die Rede Gottes eröffnen und dulden V. 12 nicht vor sich, der sich auch durch seinen Inhalt hier unmöglich macht. Denn wie können zwei so gänzlich ungleichartige Offenbarungen in dieser Weise zusammen gekuppelt werden? zumal da es kaum denkbar ist, dass sie gleichzeitig ergangen sind, vielmehr

wenigstens einige Monate, nach der Darstellung des Elohisten 31, 41 sogar Jahre dazwischen liegen. Mit V. 12 fällt natürlich V. 10 ebenfalls, womit übrigens nur ein Stein des Anstosses beseitigt wird. Von diesen nicht zu E gehörigen Bestandteilen kann 31, 1 und V. 3 (vgl. 32, 10) zu J gerechnet werden; V. 10 und 12 sind unsicheren Ursprungs.

Das eben behandelte Stück aus E setzt eine Erzählung voraus, wonach Laban dem Jakob zuerst einen Lohn festsetzte und ihn dann immer wieder änderte, ohne dadurch jedoch dem Eidam Schaden thun zu können. Denn wenn er sprach: die gesprenkelten sollen dein Lohn sein, so warfen alle Tiere gesprenkelte Lämmer, und wenn er sagte: die gestreiften sollen dein Lohn sein, so wurden lauter gestreifte geworfen, 31, 7sq. Diese Prämissen werden von der gegenwärtig voraufgehenden Erzählung nicht geliefert; von einer zehnmaligen Umänderung des ausgemachten Lohnes ist 30, 25—43 nicht die Rede, und z. B. 30, 35. 39, wo die gesprenkelten und gestreiften Lämmer zusammengefasst werden, lässt sich mit 31, 8, wo sie unterschieden werden, durchaus nicht in Verhältnis bringen. Daraus hat bereits Hupfeld geschlossen, dass in 30, 25sqq. der Jahvist erzähle, vgl. den Gottesnamen V. 27. 30. Indes ist der Tenor des Jahvisten hier vielfach durch eingeschobene Fragmente aus E unterbrochen, die namentlich in der zweiten Hälfte des Stückes leicht erkennbar sind. Obwohl kein Ausleger es bemerkt, ist es doch klar, dass V. 32—34 dem Zusammenhange, in den sie gezwängt sind, total widersprechen. Nachdem Jakob 30, 31 gegen eine zukünftige Bedingung für den *Augenblick* auf jeden Lohn verzichtet hat, heisst es V. 32sq weiter, alle schwarzen Schafe und bunten Ziegen, die *heute* unter der Herde vorhanden seien, sollen Jakob's Lohn sein, *morgen* möge Laban selbst unter den auf diese Weise ausgeschiedenen Tieren Jakob's nachsehen, ob das geringste andersfarbige Stück mit dazwischen gekommen. Darauf geht Laban V. 34 ein — aber
429 dann reisst der angesponnene Faden plötzlich wieder ab. Denn V. 35 ist es nicht Jakob, der, wie vorhin ausgemacht, seinen auf der Stelle zu zahlenden Lohn aus der Herde absondert, sondern *Laban* sucht die Schafe aus, die nach V. 32sq. dem Jabob gehören sollen, nicht etwa um sie seinem Eidam zu geben, sondern damit seine Söhne sie weiden sollen. Die einfarbigen Tiere bleiben unter der Hut Jakob's, und was nun von ihnen *bunt* fallen würde, das

soll Jakob's Lohn sein: damit das aber auf keine Weise möglich wird, lässt Laban einen Zwischenraum von drei Tagereisen zwischen den bunten Tieren seiner Söhne und den einfarbigen Jakob's. Der Widerspruch der Verse 32—34 zu Vorhergehendem und Folgendem ist somit ein ganz completer; er hat es verschuldet, dass die Ausleger die ganze Stelle nicht recht verstanden haben. Darf man den Einschub zu E rechnen, so würde sich unter Benutzung von 31, 7 sq. Folgendes als die elohistische Darstellung ergeben. Zuerst bedingt sich Jakob die gegenwärtig in der Herde vorhandenen schwarzen Schafe und bunten Ziegen aus. Laban bewilligt ihm diesen Lohn, als er aber am anderen Morgen nachsieht, da ist's ihm zu viel und er hält nicht Wort. Statt dessen wird ausgemacht: was künftig von einfarbigen Tieren gesprenkelt (נקד) fällt, soll Jakob haben. Es fallen lauter gesprenkelte Lämmer — Laban ändert seinen Kontrakt wieder: nur die gestreiften Lämmer (עקדים) sollen Jakob gehören. Da werden lauter gestreifte Junge geworfen: Laban sieht, mit wem er es zu thun hat, er ist nicht mehr gegen Jakob wie vordem. Diese Vorstellung muss man sich nach 30, 32—34. 31, 7. 8 von der Erzählung in E machen.

Die in J ist einfacher. Der Jahvist lässt den Lohn nicht „zehnmal" verändern, sondern von vornherein wird ausgemacht: alle bunten Lämmer, die von einfarbigen Tieren fallen, soll Jakob haben. Zu dem Zweck scheidet Laban alle bunten Tiere aus und hält sie von den einfarbigen möglichst fern. Aber Jakob wirkt so auf die Imagination der Muttertiere, dass sie glauben, von bunten Böcken besprungen zu werden. Er lässt nämlich die Böcke zu, während die Schafe trinken, so dass sie sich im Wasser spiegeln. Das Wasser aber giebt ihr Bild nicht getreu, sondern durch die darin liegenden geschälten Stäbe gestreift und bunt; so sehen also die Mutterschafe und trinken sie das bunte Bild. Den neueren Auslegern ist der Sachverhalt nicht klar geworden, übrigens finden sich auch einzelne störende Glossen in dem jahvistischen Texte. Folgendes ist der ursprüngliche Wortlaut: „Und er legte die ab-
geschälten Stäbe in die Tränkrinnen[1]), den Schafen in den Blick, 430
und sie wurden besprungen wenn sie zur Tränke kamen[1]). Und sie warfen gestreifte, gefleckte und gesprenkelte Lämmer, und diese Lämmer sonderte Jakob ab[1]) und legte sich selbst Herden an

[1]) בשקתות המים אשר תבאן הצאן לשתות V. 38 ist Glosse zu ברהטים, die לנכח הצאן von seiner Verbindung losreisst. — ויחמו הצאן

und that sie nicht zu dem Vieh Laban's. Und immer, wenn die Schafe, die Frühlingslämmer warfen, besprungen wurden, dann that Jakob die Stäbe vor den Blick der Schafe in die Rinnen, dass sie über den Stäben besprungen wurden; wenn sie aber die Spätlinge warfen, dann that er sie nicht hinein, und so bekam Laban alle Herbstlämmer und Jakob alle Frühlingslämmer.“ V. 38—42.

Ganz schier ist der Text von J auch in 30, 25—31 nicht; als Wiederholungen fallen auf V. 28: „bestimme mir deinen Lohn, ich will ihn geben“ vgl. V. 31, „was soll ich dir geben“, ferner V. 26 אתה ידעת את־עבדתי אשר עבדתיך und V. 29 אתה ידעת אשר עבדתיך.

Wie beide Quellen des Jehovisten berichtet haben, auf welche Weise Jakob zu seinem Herdenreichtum kam, so haben sie auch beide seine heimliche Flucht von Laban und das feindliche Zusammentreffen und den friedlichen Abschied von Eidam und Schwäher auf dem Gebirge Gilead erzählt 31, 17—54. In der Hauptsache setzt sich hier der elohistische Zusammenhang von 31, 2—16 her fort; vgl. אלהים V. 24. 42, den Traum V. 24, zugleich die stilistische Aehnlichkeit dieses Verses mit 20, 3, ferner die nicht jahvistischen Ausdrücke: אמהת V. 33, יחר בעיני V. 35sq., דרך נשים V. 35 gegen 18, 11.

Aber namentlich gegen Ende finden sich sehr bedeutende Stücke von J eingesprengt. „Die Erzählung über die Bundschliessung V. 45—54,“ sagt Dillmann mit Recht, „in sich unzusammenhängend und voll von Doppelangaben, ist sicher das Ergebnis einer Zusammenarbeitung mehrerer Berichte.“ Ehe jedoch die beiden Fäden, die hier mutmasslich verschlungen sind, entwirrt werden können, bedarf es der Reinigung des Textes von
431 einigen Zusätzen und Glossen, die weder aus E noch aus J, eher vielleicht, wenigstens zum Teil, von dem Jehovisten stammen können. In V. 45 und V. 46 ist יעקב als falsches Explicitum [1]) zu streichen, denn Laban ist das Subjekt. Sowohl V. 48 als V. 51

אל־המקלות V. 39 ist nach ויחמנה בבאן לשתות V. 38 nicht mehr möglich, vielleicht Dublette aus E. — In V. 40 trennt der mittlere Satz die zusammengehörigen äusseren Glieder und bringt eine fremde Vorstellung in das Ganze: „er richtete den Blick der Tiere (der weissen, die er hütete) auf alle bunten und schwarzen Tiere unter der (davon getrennten) Herde Laban's“ — eine einfachere Analogie des vom Jahvisten erzählten Kunstgriffs, vielleicht aus E.

[1]) Wellhausen, Text der Bb. Samuelis S. 22. Vgl. Astruc, conjectures S. 365, und Ilgen, Urkunden S. 189.

erklärt Laban die Bedeutung des Walles, bez. des Males, was voraussetzt, dass er sie gemacht hat und also weiss, was er damit will; V. 51 sagt Laban sogar ausdrücklich אשר יריתי. Weiter ist der ganze V. 47 eine Glosse und Produkt einer sehr überflüssigen Gelehrsamkeit. Er greift dem V. 48 vor und steht in LXX an anderer Stelle, ausserdem ist es gerade Laban und nicht Jakob, der nach dem Contexte dem Gebirge den Namen Gilead gibt, und dem unwillkürlichen Eindruck, den man aus der ganzen Genesis gewinnt, widerspricht es total, dass Nahor's und Abraham's Enkel, beides Söhne Eber's, eine verschiedene Sprache sollten geredet haben — vgl. die Namen der Kinder Kap. 30f., welche in J und E gleichmässig von den Müttern, den Töchtern Laban's, und im Lande Mesopotamien gegeben werden und doch gut hebräisch sind. Am stärksten sind wahrscheinlich V. 48—50 glossiert. Die parenthetischen Einsätze lassen sich leicht aus der ursprünglichen Konstruktion erkennen: „dieser Wall sei Zeuge zwischen mir und dir (darum nannte er ihn Gilead) und die Warte (weil er sprach: Jahve halte Wache zwischen uns beiden, wenn wir einander verborgen sind), dass du meine Töchter nicht bedrücken und keine fremden Weiber zu ihnen hinzunehmen wollest (kein Mensch ist bei uns, Gott sei Zeuge zwischen mir und dir).“ Dass die beiden die Konstruktion verwirrenden Deutungen von Gilead und Mispa interpoliert sind, ist deutlich; bei dem dritten von mir in Klammern gesetzten Satz könnte man zweifeln, mir scheint er indessen nicht von dem herzurühren, der schrieb: „dieser Wall sei Zeuge“, sondern ein Kind des selben oder eines verwandten Geistes zu sein, wie dessen, der V. 49 Mispa erklärt hat. Endlich ist V. 53 אלהי אביהם ein sehr überflüssiger und wohlfeiler Nachtrag.

Für die Scheidung des doppelten Berichtes, der nach dieser Säuberung des Textes übrig bleibt, kommen zunächst in Betracht die identischen Angaben V. 46: sie assen dort auf dem Wall, V. 54: sie assen auf dem Berge. Das sind natürlich nicht zwei verschiedene Mahlzeiten aus der selben Quelle, sondern die selbe Mahlzeit aus zwei verschiedenen Quellen. Zu jeder Mahlzeit gehört eine Bundschliessung[1]): in der That haben wir deren zwei. 432

[1]) Dass der Inhalt des Bundes V. 48—50 erst nach der Bundesmahlzeit V. 46 angegeben wird, ist für die hebräische Erzählungsweise gar nichts besonders Auffallendes.

und wenn offenbar V. 51—53 mit V. 54 zu verbinden ist, so gehört V. 48—50 zu V. 46. Hier verpflichtet Laban den Eidam, seine Weiber in Ehren zu halten und keine fremden hinzuzunehmen; dort verpflichten sie sich gegenseitig, den Gebirgswall als Grenze zwischen Aram und Israel zu respektieren. Eine weitere sachliche Differenz wage ich durch die Vermutung zu statuieren, dass wie V. 46 jedenfalls die Prämisse zu V. 48—50 ist, so V. 45 die Prämisse zu V. 51—54. Daraus würde folgen, dass in V. 48—50 ursprünglich bloss von dem Wall, in V. 51—54 bloss von dem Malstein als Zeugen die Rede war, und dass erst der Jehovist die beiden „Zeugen“ vereinigt und zusammen geworfen hat. Dass והמצפה (= המצבה[1]) V. 49 dem Satze V. 48a, wo nur הגל als Zeuge erscheint, übel nachhinkt, ist zweifellos. Dass umgekehrt der Wall in V. 51 eingetragen ist, ist allerdings bloss eine kühne Konjektur, doch ich wage sie. Der Malstein und der Wall haben V. 51sq., wie mir scheint, nicht einerlei Bedeutung, jener wird neu errichtet und ist Zeuge, dieser ist längst vorhanden und ist Grenze. Ich glaube sonach, dass der ursprüngliche Text vor der Bearbeitung durch den Jehovisten also lautete: „siehe der Malstein, den ich gelegt habe, ist zwischen mir und dir Zeuge, dass ich diesen Wall nicht nach dir zu überschreiten will, und dass du nicht diesen Wall nach mir zu überschreiten wollest.“ Ich streiche zweimal הגל הזה und am Schlusse המצבה הזאת und verweise noch auf die auffällige Ungleichheit mit V. 51: הגל הזה, aber nicht המצבה הזאת.

433 Der ausführlichere Bericht V. 45. 51—54 stammt wohl aus E, die kürzere Variante V. 46. 48a. 50a aus J. Auch im Vorhergehenden finden sich hie nnd da Varianten aus J eingetragen. Vgl. V. 23b mit V. 25a und dabei die sprachliche Differenz וידבק und וישג (J); ferner V. 26 mit V. 27 und dabei die Differenz ותגנב

---

[1]) המצפה muss nach dem Vorangehenden bekannt sein, und da dort nur von einer מצבה die Rede ist, so muss המצפה als gleichwertig mit המצבה gelten. Nun erklärt sich die merkwürdige Aussprache Μασσηφα in LXX als Kombination der Konsonanten des einen mit den Vokalen des anderen Wortes. Die Stadt in Gilead, deren Heiligkeit (Dt. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 38. Jud. 11, 11) Jakob hier begründet, hiess ursprünglich המצבה, und erst als dieser Name in übeln Geruch kam, änderte man ihn in der Bibel in המצפה, ohne jedoch die alte Aussprache aus dem Volksmunde (Μασσηφα) verdrängen zu können. Der Samaritaner liest übrigens noch an unserer Stelle המצבה.

את לבבי (E V. 20) und ותגנב אתי; endlich V. 38—40 mit V. 41 sqq. (E). Man könnte vielleicht noch mehreres auftreiben, doch es frommt zu nichts.

4. *Begegnung mit Esau* 32, 1—33, 17. Von Q keine Spur. JE erscheint überall als enger Zusammenhang, man hat den Eindruck, als ob der Jehovist hier nur einer einzigen Quelle folge. Man wird sich darum wohl über den müssigen Scharfsinn wundern, dem es dennoch gelingt, hier J und E zu scheiden. Mir fällt zunächst auf, dass die Worte V. 14a *und er blieb dort in jener Nacht* am Schluss von V. 22 zurückkehren *und er blieb in Nacht in Mahane*; die Erzählung langt hier wieder auf dem Punkte an, den sie bereits dort erreicht hatte: sollte etwa V. 14b —22 mit V. 4—14a in Parallele zu setzen sein? Weiter bemerke ich folgendes. In V. 1—3 wird Mahanaim nicht als Dual aufgefasst; dem Jakob begegnet *das Heer Gottes*, nicht etwa zwei Abteilungen desselben[1]. Anders 32, 8 sq. 11 — da gilt der Name offenbar als Dual und wird davon abgeleitet, dass Jakob sein Lager an dieser Stelle in zwei Hälften geteilt habe. Diese abweichende Etymologie wird zwar gegenwärtig nur angedeutet, aber da das שָׁם in V. 14 eine nahe liegende Beziehung vermissen lässt, so wird wohl eine ursprünglich vorhandene Angabe *darum bekam der Ort den Namen Mahanaim*, worauf שם zurück geht, von dem Jehovisten ausgelassen sein als unverträglich mit V. 3. Dahingegen bildet nun der selbe Punkt, in dem V. 1—3 und V. 4—14a sich scheiden, das Band zwischen V. 1—3 und V. 14b—22; denn wie במחנה in der bereits erwähnten Doppelangabe beweist, ist hier die dualische Auffassung ganz unbekannt. Es scheint sich also zu be- 434
stätigen, dass V. 15b—22, zusammenhängend mit V. 1—3, von anderer Hand herrühren als V. 4—14a, und dass folgende Varianten vorliegen:

[1]) Grammatisch ist diese Auffassung (nicht als Dual) ohne Zweifel die richtige, weil מחנה mit מחנים abwechselt V. 22 2. Sam. 2, 8; vgl. ähnlich רמה (רמת) und רמתים. Die Endung aim ist in solchen Fällen eine aramaisierende Lokalendung, gleichbedeutend mit am; die moab. Städte, die in der Bibel auf aim auslauten, sind auf der Mesainschrift mit am auszusprechen. Vgl. *Ephraim*, *Misraim*, *Jerushalaim*, *Shomrain*, *Bahrain*, die aram. Partikel אֱדַיִן und andere Beispiele in meiner Diss. de gentibus et fam. Judaeis. Gott. 1870. S. 37.

32, 4—14a.

Nach der Trennung von seinem Schwäher nimmt Jakob Bedacht auf die Begegnung mit Esau und schickt Boten in's Land Seir, um sich bei ihm anzumelden. Die Boten kehren zurück mit dem schlimmen Bescheid, Esau komme ihm mit 400 Mann entgegen. Gegen nächtlichen Ueberfall des Ganzen sichert sich darauf Jakob durch Zwieteilung seines Heeres und übernachtet so: darum nennt man die Stätte Mahanaim.

32, 1—3. 14b—22.

Nach der Trennung von seinem Schwäher begegnet Jakob den Engeln Gottes, einem ganzen Heere und nennt darnach den Ort Mahane. Von hier schickt er dem Esau Boten entgegen in's Feld Edom, mit reichen Geschenken, um ihn zu besänftigen und für sich zu gewinnen. Die Geschenke gehen einzeln, in verschiedenen Abteilungen vor ihm auf; er selbst bleibt die Nacht in Mahane.

Was aus J und was aus E stamme, ist leicht zu sehen, vgl. insbesondere die Engel Gottes V. 2 mit 28, 12. Zu welcher Quelle gehört nun aber die Fortsetzung 32, 23—33? Gott wird V. 29 und V. 31 Elohim genannt, aber, wie Hupfeld richtig erinnert, thut dieser Name hier nichts zur Sache, da er nicht vom Erzähler selbst, sondern von „dem Manne“ und nach dessen Beispiel von Jakob gebraucht wird, und zwar rein appellativisch und unbestimmt, denn „der Mann“ will nicht sagen, wie er heisst, und wendet V. 29 אלהים nur im generellen Gegensatze zu אדם auf sich an (= mit Göttern und Menschen hast du gekämpft). Auf J weist der ganze Charakter der Erzählung; der Elohist, der Gott im Traum erscheinen und aus dem Himmel rufen lässt, und auch dann etwa noch den Engel oder die Engel als Mittler einschiebt, kann eine solche leibhaftige Theophanie nicht berichtet haben, dagegen wird man an 15, 17sq. und an Kap. 18. 19 erinnert, auch durch den Ausdruck איש (Kap. 18sq. אנשים) und durch die öftere Angabe der Tageszeit (15, 12. 17. 18, 1. 19, 1 15. 23. 43, 11b. 44, 3). Dazu kommt, dass der frühe Aufbruch, noch vor Ende der Nacht, nur durch V. 4—14a (J) motiviert ist; nach V. 14b—22 (E) braucht sich Jakob gar nicht vor dem nächtlichen Ueberfall Esau's zu fürchten. Wir werden denn auch im Verfolg sehen, dass der Elohist den Namen Pnuel in der That ganz anders und seinem Charakter
435 entsprechender deutet, und dass, sobald es aus Redaktionsgründen

angeht, nämlich nach 35, 10, nicht in E, sondern in J der Name Israel für Jakob erscheint.

Auch in 33, 1—17 ist noch der Jahvist am Worte. Sprachliche Merkmale sind שפחות (nie אמהות), חבקהו V. 4 gegen חבק לו aus E 29, 3, bes. וישקהו im Kal mit Akk. gegen וינשק לו im Piel mit ל bei E 29, 13. 31, 28. 32, 1. Ein sachliches Merkmal: die 400 Mann aus 32, 7 erscheinen hier wieder[1]). Aber in das Gros von J sind einzelne Züge aus E eingesprengt, erkennbar an אלהים V. 5. 10. 11. Da כל המחנה V. 9 nach V. 6sq. notwendig dies grosse Heer ist, das dem erstaunten Esau jetzt in drei Haufen entgegenkommt, so nähme, wenn V. 10sq. die Fortsetzung von V. 9 wäre, Esau dem Bruder seinen ganzen Besitz ab. Da dies aber nicht die Meinung ist, so hat V. 10sq. seine Prämissen anderswo als in dem Zusammenhange, in dem es jetzt steht, nämlich in 32, 14—22, wonach Jakob seinem Bruder einen Teil seiner Heerde als Geschenk entgegen gesandt hat. Bemerkenswert ist noch, dass mit כראת פני אלהים 33, 10 offenbar eine Etymologie von פנואל[2]) beabsichtigt ist; unsere beiden Verse bestätigen also nachträglich das bereits gefundene Resultat, dass 32, 14—22 aus E, dagegen 32, 23—33 nicht aus E herrühren.

Jakob's Reise durch's Land Kanaan 33, 18—35, 29. Aus Q stammt 35, 9—15 (עוד V. 9 von R) V. 22c—29. Fraglich ist die Abkunft von Kap. 34. Zunächst indes ist zu constatieren, dass auch hier kein einfacher Bericht vorliegt, wie namentlich am Schluss erhellt. In V. 26 ist erzählt worden, dass Simeon und Levi, nachdem sie Hamor und Sichem ermordet hatten, mit Dina abgezogen seien. Nachdem sie nun aber abgezogen sind, kommen sie V. 27 über die Erschlagenen und plündern die Stadt — das ist unmöglich die Fortsetzung von ויצאו. Dabei fällt noch ein anderer Widerspruch auf. In V. 26 sind Simeon und Levi Subject, in V. 27—29 alle Söhne Jakob's, die Kinder Israel, wie wir sagen

[1]) Allerdings wird das Lager 32, 4ff. in zwei, 33, 1ff. in drei Teile geteilt, aber das begründet keine Differenz. Die Etymologie zwang, in Mahanaim zwei Lager zu machen, dann aber bricht das Heer im Ganzen wieder auf über die Furt des Jabbok und wird nun anders eingeteilt.

[2]) Vielleicht ist die Thatsache für die Religionsgeschichte nicht ganz gleichgiltig, dass der Gott in J, der in Pnuel auf Jakob trifft, in E Esau ist, und dass nach beiden Quellen in Pnuel die Begegnung mit Esau stattfindet. Vgl. Obed-Edom.

436 würden. Πυθομένους δὲ καὶ τοὺς ἑτέρους ἀδελφοὺς τὴν πρᾶξιν αὐτῶν ἐπιβοηθῆσαι καὶ τὴν πόλιν ἐκπορθῆσαι erzählt zwar Theodotus, aber im Text findet sich kein solcher Uebergang. Mit V. 26 stimmt wieder V. 30sq., wo Israel in corpore nichts zu thun haben will mit der That zweier seiner Glieder. Dahingegen thut sich eine Spur der in V. 27—29 herrschenden Vorstellung in V. 25 auf. Denn es ist doch eine offenbare Unvernunft, dass zwei Individuen eine Stadt erobern und ihre Bewohner niedermachen; vielmehr sind in diesem Verse die zwei Berichte verschmolzen:

Und am dritten Tage nach der Beschneidung nahmen die Söhne Jakob's ihr Schwert und drangen in die Stadt und erwürgten alles Männliche und (V. 27) kamen über die Erschlagenen u.s.w.

Und Simeon und Levi, die Brüder der Dina, nahmen jeder sein Schwert und kamen in die Stadt und (V. 26) erwürgten den Hamor und seinen Sohn u. s. w.

Nachdem der doppelte Faden in V. 25—31 aufgedeckt ist, lässt er sich durch das ganze Kapitel verfolgen. Der eine Erzähler hält sich streng innerhalb des idyllischen Rahmens der Familiengeschichte, in der sonstigen Weise der Genesis: Simeon und Levi nehmen an Sichem Rache für die ihrer Schwester angethane Gewalt, indem sie ihn in seines Vaters Hause überfallen und töten. Der andere Erzähler geht zwar von der selben Geschichte aus, greift aber alsbald über in die wirklichen späteren Verhältnisse, die das historische Substrat dieser Geschichte sein mögen; er lässt sehr deutlich durchscheinen, halb und halb schon V. 2 durch נשיא הארץ, dass es sich um völkerrechtliche Beziehungen der Bne Israel und der Bne Hamor handelt, deren Hauptort Sichem ist. Beachtenswert ist namentlich במרמה V. 13: nicht gegen den Willen der Uebrigen begehen Simeon und Levi auf eigene Hand den Verrat, sondern die Gesamtheit Jakobs hat gleich beim Abschluss des Vertrags die Tücke im Sinn, sie geben sich den Schein, auf die von Hamor nachgesuchte Volksgemeinschaft einzugehen, aber von vornherein in trügerischer Absicht, nämlich um die Beschnittenen im Wundfieber zu überfallen und mit leichter Mühe zu bewältigen. Deshalb kann auch der Vater hier nicht wie V. 30sq. erklären, er habe mit der Sache nichts zu thun, von dem massgebenden nationalen Gesichtspunkt aus gilt sie sogar als lobenswert. Es handelt sich hier eben nicht um Sichem und Dina, sondern um Gesamt-Israel und Gesamt-Hamor; der romantische Anlass ist völlige Neben-

sache und wird V. 9sq. V. 14—17 nur berührt. Dieser zweite Bericht ist der Hauptbericht. Der andere ist bruchstückweise ein- 437
gearbeitet V. 3. 11sq. 19. 25sq. 30sq. und lässt sich annähernd, wie folgt, reconstruieren. Sichem, ein Privatmann, verliebt sich in Jakob's Tochter, verlockt sie V. 3 und schwächt sie.[1]) Dann geht er zu ihrem Vater und Brüdern mit der Bitte um nachträgliche Sanction, er sei erbötig alles für das Mädchen zu geben V. 11sq. Was ihm als Kaufpreis auferlegt wird, ist nicht zu ermitteln, jedenfalls nicht die Beschneidung. Der Jüngling zögert nicht, das Bedungene zu leisten; als nun aber niemand an etwas Arges denkt, dringen Simeon und Levi unvermutet in Sichem's Haus, erschlagen ihn und führen ihre Schwester fort V. 25sq. — zu Jakob's grossem Unwillen V. 30sq. Man achte darauf, dass V. 3 dem V. 2 den Platz streitig macht, dass in V. 11sq. nicht Hamor, sondern Sichem, der nach V. 6 gar nicht mitgeht, redet und zwar so, dass der Inhalt der folgenden Antwort V. 13—17 durchaus nicht auf seine ganz specielle Anfrage, sondern nur auf den Antrag Hamor's V. 8—10 passt, man bemerke, dass in V. 19 allein dem Verliebten eine Bedingung („Kaufpreis, Geschenk oder Gabe“ nach V. 12) auferlegt ist, die demgemäss auch nur er allein und nicht das ganze Volk Hamor's erfüllt. Man vergleiche endlich והוא נכבד מכל בית אביו V. 19 mit נשיא הארץ V. 2, נערה V. 3. 12 mit ילדה V. 4, ותדבק נפשו V. 3 mit חשקה נפשו V. 8.

Die eingesprengte Quelle, zu der teilweise auch V. 7 gehört, ist J (vgl. אמצא חן בעיניכם V. 11 mit 33, 10. 30, 27 und 49, 5) wo Simeon und Levi allein und gegen den Willen Israel's die Schandthat begehen; die andere auf keinen Fall Q, aber auch vielleicht nicht E, der abweichenden Sprache wegen. Indes muss E nach 48, 22 allerdings die Eroberung Sichems erzählt und sie nicht zwei Gliedern, sondern der Gesamtheit Israel's oder Jakob selber beigelegt haben. Aus der Lücke, welche sonst zwischen 33, 20 und 35, 1 entstehen würde, ist ferner zu schliessen, dass E eine Geschichte wie Kap. 34 eben an dieser Stelle hatte und damit den Aufbruch von Sichem motivierte, vgl. 35, 5. Nämlich der Bericht von Jakob's Reise durch's Land Kanaan, 33, 18—20.

[1]) Ich stelle ויענה aus V. 2 hinter V. 3. Denn der Haupterzähler sagt טמא und gebraucht das Verbalsuffix überhaupt selten und grade in V. 2 nicht. Stand ויענה ursprünglich hinter V. 3, so war es für den Redigenten eine complete Notwendigkeit es umzustellen.

438 Kap. 35, deren Route durch die heiligen Stätten bestimmt wird, die er berühren muss, stammt wesentlich aus E; vgl. insbes. 35, 1—8, ferner El 33, 20. 35, 7 (21, 33) und die charakteristischen Malsteine 33, 20[1]) 35, 20 (31, 45. 28, 18). Nur 33, 19 (J) widerspricht der Vorstellung des Elohisten und V. 18 scheint von der Hand des letzten Redaktors tingiert (35, 9). Ebenso finden sich in Kap. 35 eine Anzahl Ueberarbeitungen und Glossen, z. B. in V. 2. V. 19: auch V. 21 und 22 sind wohl nicht aus E, letzterer Vers eine historische Erklärung von 49, 4 (J), ersterer eine Anspielung auf Jerusalem enthaltend, für welche Stadt מהלאה למגדל עדר ein verschämter Ausdruck zu sein scheint. Vgl. auch Israel und dazu das S. 45 Bemerkte.

5. Juda's Blutschande mit der Thamar. Geschlechtsregister Esau's Kap. 38. Kap. 36. Da Kap. 39 die unmittelbare Fortsetzung von Kap. 37 ist, so kann Kap. 38 erst von späterer Hand hinter Kap. 37 gestellt sein, vielleicht mit Rücksicht darauf, dass in Kap. 37 Juda noch bei seinen Brüdern ist, in Kap. 38 dagegen sich von ihnen geschieden hat. Einstimmig schreibt man das Kapitel dem Jahvisten zu. Freilich steht es nicht recht im historischen Zusammenhang; die Absonderung Juda's von seinen Brüdern, die der ursprünglichen Absicht nach doch wohl als bleibend, als Vorbild der geschichtlichen Separatstellung des Stammes zu denken ist, hat hinterher gar keine Folge; schon Kap. 37 und weiter Kap. 42sqq. erscheint Juda in J beständig als das Haupt und der Sprecher seiner Brüder. An sich betrachtet ist die Geschichte ein Analogon zu der von Simeon und Levi und zu der von Ruben, und hat neben diesen seine erträglichste Stelle. Alsbald nach Jakob's Heimkehr ist nicht mehr von ihm, sondern von seinen Söhnen die Rede, von Ruben, Simeon, Levi, Juda, Joseph.

Kap. 36[2]) steht an seiner richtigen Stelle: nach Isaak's Tode trennen sich seine Söhne, und da künftig nur von Jakob die Rede

---

[1]) מזבח ist hier neben ויצב deutlich Korrektur von מצבה, wie מצפה 31, 48. Die Verwandlung der Eiche von Mamre (Gen. 18, 4 הָעֵץ, Deut. 21, 30, LXX überall) in die Eichen von Mamre hat ähnliche Gründe. Ich vermute, dass auch Gen. 21, 33 einst der Malstein neben der Tamariske nicht gefehlt hat.

[2]) wozu 37, 1 (Q) hinzuzurechnen.

ist, so ist eine Orientierung darüber, was aus Esau geworden sei, zum Schluss durchaus am Platze. Von vornherein ist man geneigt, das ganze Stück zu Q zu weisen, vgl. 25, 12sqq. nach 25, 8sqq. Aber keinesfalls gehört das Verzeichnis der edomit. Könige 36, 439
31—39 zu Q, denn diese Quelle hält viel zu streng ihren archaistischen Standpunkt inne und hat ausserdem zu wenig objectives historisches Interesse, als dass man ihr die unverhohlene Bezugnahme auf die israel. Königszeit V. 31 und z. B. die Notiz „der Midian schlug auf dem Felde von Moab“ V. 35 zutrauen könnte. Weiter sind gewichtige Zweifel gegen die Herkunft des Horiten-Registers V. 20—30 aus Q erhoben worden. Solche Züge wie „das ist der Ana, der die warmen Quellen in der Wüste fand, als er seines Vaters Esel hütete“ haben im ganzen Vierbundesbuch nicht ihresgleichen, während sie sich dagegen in JE überall eingestreut finden.

Nun aber ist die Form des Verzeichnisses V. 20—28: 29. 30 der des vorhergehenden V. 9—14: 15—19 so ähnlich, dass man sie nicht gut aus verschiedenen Quellen ableiten kann. Dazu kommt noch folgendes. Ist zwischen 36, 40—43 und V. 9—19 zu wählen, so fällt es schwer sich für die Zugehörigkeit des ersteren und gegen die des letzteren Stücks zu Q zu entscheiden; denn למשפחתם למקמתם בשמתם V. 40 und למשבתם בארץ אחזתם V. 43 reden zu deutlich, deutlicher als das leicht dem Redaktor zuzutrauende ואלה תולדות V. 9. Und da nun V. 9—19 auf V. 1—5 fussen, so würde, wenn wirklich 36, 40—43 in unversöhnlichem Streit mit V. 9—19 stehen, auch V. 1—5 Q abzusprechen sein. Zur Gewissheit gelangen wir durch Herbeiziehung von 26, 34sq. 28, 8sq. Die hier gegebenen Nachrichten über Esau's Ehen werden allgemein aus Q hergeleitet; wenn aber ein Widerspruch flagrant ist, so ist es der, in welchem sie zu den 36, 1—5. 9—19 enthaltenen Angaben über die Weiber Esau's stehen. „Zu Fehlern der Abschreiber seine Zuflucht zu nehmen, wie Einige gethan haben, ist ein wahres Wagestück, weil man nicht einsieht, wie ein Abschreiber Fehler dieser Art begehen und z. B. עדה für בשמת schreiben konnte.“ Nöldeke meint, der Verfasser von Q habe hier verschiedene Quellen benutzt. Leicht gesagt; aber dieser Verfasser war kein Kompilator, und wie sollte er den offensten Widerspruch, der in der ganzen Genesis vorliegt, in sein sonst so streng einheitliches Werk aufgenommen haben? Man erwäge, dass in Q selbst

die unverträglichen Angaben dicht auf einander gefolgt sein müssen, dass ausserdem sich nicht beiläufig und unwillkürlich den drei früheren Namen drei andere unterschieben, sondern dass die Heiratsgeschichte ausdrücklich und in voller Ausführlichkeit wiederholt wird. Schon die Wiederholung an sich würde bei einer erst eben
440 erwähnten Thatsache in der selben Quelle kaum erklärlich sein, geschweige die Wiederholung mit so unverdeckten Differenzen. Ich scheue mich nicht die Alternative auszusprechen: entweder ist die ganze Literarkritik der biblischen Geschichtsbücher bodenlos und nichtig, oder Gen. 26, 34sq. 28, 8sq. stammt aus anderer Quelle als Gen. 36, 1—5. 9—19.

Für intakte Bestandteile von Q kann ich ausser 36, 40—43 nur V. 6—8 ansehen. Den grössten Teil des Stoffes hat der Redaktor anderswoher entlehnt, ihn aber in eine Form gegossen, die der von Q nachgebildet war, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass auch einzelne stoffliche Elemente von Q mit aufgenommen wurden. Nur 36, 31—39 scheint unverändert aus JE erhalten zu sein.

Am Schluss dieses dritten Abschnittes angelangt brauche ich wohl nicht noch besonders hervorzuheben, dass es eben so irrig ist anzunehmen, dass der Elohist einen Bestandteil des Jahvisten bilde und von diesem selbst in sein Buch recipiert sei, wie zu meinen, dass der Elohist und der Jahvist nicht in nähere Verbindung zu einander gebracht seien als zu dem Vierbundesbuche. Es ist hier recht deutlich geworden, dass Dillmann Recht hat, J und E von einander unabhängig zu machen, aber Unrecht, J und E und Q gleichzeitig von dem selben Redaktor zusammenarbeiten zu lassen, und dass auf der anderen Seite Nöldeke Recht hat, E + J gegenüber von Q als relative Einheit anzusehen, aber Unrecht, den Jahvisten selbst zum erweiternden Bearbeiter des Elohisten zu machen. Auffallend ist, dass die kleineren Zuflüsse, die ausser den beiden grossen und zusammenhängenden Strömungen in JE, Gen. 1—26, sich nicht selten bemerklich machten, seitdem aufzuhören scheinen. Nur bei dem Gebet Gen. 32, 10—13 könnte man die ursprüngliche Zugehörigkeit zu J bezweifeln; der ganze Ton ist vielmehr der des Jehovisten, dem dann auch 31, 3 zuzuschreiben wäre; ausserdem ist die Herkunft von Kap. 34. 36 und 38 nicht in jeder Beziehung klar.

Joseph und seine Brüder. Gen. 37—50.

In diesem eng zusammenhängenden Abschnitte (Kap. 37.
Kap. 39—50) sind von Q ebenfalls nur einige Reste erhalten. Zu-
erst die Ueberschrift 37, 2: dies sind die Tholedoth Jakob's. Die
Angaben über Joseph's Alter in diesem Verse und in 41, 46. 50, 26
rechnen manche Kritiker nicht zu Q. Aber die Unvereinbarkeit
derselben mit 46, 8—27 trägt nichts aus, da dieses Verzeichnis
so wie so den historischen Rahmen der Genesis sprengt. Gewiss
scheint, dass die Worte „Joseph war siebzehn Jahr alt“ 37, 2 441
nicht von dem Erzähler herrühren, welcher hinterdrein sagt „er
war aber noch jung“; etwas Positives wage ich nicht zu behaupten.
Unzweifelhaft ist in 46, 6sq. Q zu erkennen, weniger sicher in
V. 8—27. Zwar das Material zu dieser namentlichen Aufzählung
der siebzig Seelen ist aus Q entnommen, aber es scheint eine
spätere Hand zu sein, welche für die allgemeine Angabe Exod. 1
an dieser Stelle die Einzelposten nachgewiesen hat, nicht ohne sich
dadurch in unauflösliche Schwierigkeiten zu verwickeln. Weiter
setzt sich Q fort in 47, 5—11, ausgen. V. 6b. Der vollständigere
Text ist in der LXX erhalten, welche 47, 5. 6 so liest: εἶπε δὲ
Φαραὼ τῷ Ἰωσὴφ Κατοικείτωσαν ἐν γῇ Γεσέμ· εἰ δὲ ἐπίστῃ ὅτι εἰσὶν
ἐν αὐτοῖς ἄνδρες δυνατοί, κατάστησον αὐτοὺς ἄρχοντας τῶν ἐμῶν
κτηνῶν. ⁵Ηλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσὴφ Ἰακὼβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ·
καὶ ἤκουσε Φαραὼ βασιλεὺς Αἰγύπτου. καὶ εἶπε Φαραὼ πρὸς Ἰωσὴφ
λέγων Ὁ πατήρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἥκασι πρὸς σέ· ἰδοὺ ἡ γῆ
Αἰγύπτου ἐναντίον σού ἐστιν, ἐν τῇ βελτίστῃ γῇ κατοίκισον τὸν πατέρα
σου καὶ τοὺς ἀδελφούς σου. Wie man sieht, stellt die LXX den
masorethischen V. 6b unmittelbar hinter V. 4, mit der Einleitung
ויאמר פרעה ליוסף. Dann folgt in ihr ein Plus: ויבאו מצרימה אל
יוסף יעקב ובניו וישמע פרעה מ׳ מ׳, darauf V. 5 und V. 6a wie im
M. T. Was nun zunächst das Plus betrifft, so bringt es in starken
Konflikt mit dem voraufgehenden Bericht, wonach die Söhne
Jakob's längst in Aegypten angekommen und sogar schon dem
Könige vorgestellt sind; es ist darum sehr begreiflich, dass der
M. T. es ausliess, dagegen völlig undenkbar, dass die LXX es will-
kürlich zusetzte. Was ferner die Umstellung von V. 6b angeht,
so passt nur dieser Vers als Antwort auf V. 4, nicht aber V. 5. 6a.
Denn wenn die Brüder die Steppe Gosen zur Weide für ihr Vieh
verlangen, so ist es thöricht von Pharao gehandelt, ihnen statt

dessen „das beste Land“ zu geben; מיטב הארץ und ארץ גשן sind zweierlei. Ausserdem ist der nächstliegende Sinn von V. 5: ich höre, dein Vater und deine Brüder sind zu dir gekommen — so aber kann der König nach V. 4 nicht sprechen. Man hat also zu urteilen, dass die LXX hier den älteren Text bietet, in welchem das Geschiebe der verschiedenen historischen Schichten noch deutlicher und krasser hervortritt, und dass unser jetziger hebräischer Text aus einer Applanierung der Unebenheiten des älteren Wortgefüges entstanden ist, welche sich demnach bis in ziemlich späte
442 Zeiten (300 a. Ch.) fortsetzte[1]). Dass V. 6b zum Vorhergehenden, d. i. zu JE gehört, dagegen V. 5. 6a zum folgenden, d. i. z. Q, bedarf dann weiter keines Beweises. An 47, 11 scheint sich V. 27b und V. 28 zu schliessen. Endlich werden noch 48, 3—7. 49, 29—33. 50, 12sq. einstimmig dem Vierbundesbuche zugewiesen, obwohl man über 48, 7 Zweifel hegen und andererseits auch 49, 28 hinzuziehen könnte.

Die Hauptquelle ist auch für diesen letzten Abschnitt der Genesis JE. Es ist zu vermuten, dass dies Werk hier wie sonst aus J und E zusammengesetzt sei; unsere früheren Ergebnisse drängen auf diese Annahme und würden erschüttert werden, wäre sie nicht erweisbar. Ich halte also das Beginnen, „diese fliessende Erzählung von Joseph nach Quellen zerstückeln zu wollen“, nicht für verfehlt, sondern für so notwendig, wie überhaupt die Dekomposition der Genesis. Vgl. de Wette Beiträge II, 146sqq.

Der sachliche Zusammenhang des 37. Kap. würde allerdings kaum Veranlassung zur Scheidung zweier Fäden geben, wäre nicht der Schluss V. 25—36, wozu noch 39, 1 hinzuzunehmen ist. Da fallen nämlich folgende Varianten auf: 1) 37, 36 = 39, 1. Dass Potiphar der Trabantenoberst Einschub des Verarbeiters ist, erhellt aus dem folgenden איש מצרי, was als Apposition dazu völlig sinnlos ist. Beim Elohisten kommt Joseph von vornherein zum Gefängnisvogt 37, 36, beim Jahvisten zunächst zu einem Privatmann 39, 1. 2) Da 37, 36 Midianiter, 39, 1 Ismaeliter den Joseph verkaufen, so führt dies Merkmal weiter darauf, 37, 25 = V. 28a zu setzen, zumal da auch die indeterminierten „midianitischen Männer“ V. 28 auf die vorher bereits erwähnten Ismaeliter gar

[1]) Vgl. ausser Geiger's Urschrift und Popper's Stiftshütte: Kuenen, Godsdienst II, 263 und Wellh., Text der Bb. Samuelis S. XI.

keine Rücksicht nehmen. 3) Die Verse 29. 30 machen ganz andere Voraussetzungen, als wie sie im Vorhergehenden mitgeteilt sind. Die Brüder haben hier den Joseph zwar auch in die Grube geworfen, sind dann aber weitergezogen, und ohne ihr Wissen haben Midianiter ihn gestohlen; Ruben entdeckt es, keiner weiss, wo er geblieben. Nach diesen Merkmalen haben wir in 37, 25—39, 1 in der Hauptsache J und darin eingesprengt Bruchstücke aus E, nämlich V. 28—30[1]) V. 36 und einzelnes andere in V. 32. 34.
35. Sachlich ist E daran zu erkennen, dass die Midianiter den 443
Joseph stehlen 40, 15. Die jahvistische Sprachfarbe des Ganzen bezeugen vor allem die steten Verbalsuffixe, ferner 37, 25, vgl. mit 33, 1. 18, 2, die Doppelfrage 37, 32 vgl. mit 18, 21, und das stehende הוריד nach Aegypten, wofür E הביא sagt.

Das Stück 37, 12—24 enthält die Vorbereitung zu V. 25sqq. und ist weder für E noch für J entbehrlich. Allerdings lässt sich allein hieraus noch kein sicherer Schluss auf die zusammengesetzte Natur von 37, 12—24 machen; es ergiebt sich jedoch ein gewisses Vorurteil dafür und dies Vorurteil wird durch factische Spuren der Doppelheit bestätigt. Der Schriftsteller, dem der Zusammenhang im Ganzen angehört, erzählt V. 13. 14. „Da sprach Israel zu Joseph: weiden nicht deine Brüder in Sichem? wohlan ich will dich zu ihnen senden .... Und er sandte ihn vom Thale Hebron, und er kam nach Sichem.“ Eingeschoben ist: „und er sprach zu ihm: hier bin ich; und er sprach: geh, erkundige dich nach dem Befinden deiner Brüder und der Herde und bring mir Bescheid.“ Das ויאמר לו הנני V. 13 passt nicht auf das Voraufgegangene, sondern setzt voraus: und Jakob sprach zu Joseph: mein Sohn, und er sprach zu ihm: hier bin ich.“ 22, 2. 7. 11. 27, 1. 31, 11. Der Einschub stammt aus E, denn nur hier findet sich diese weitläufige Art der Anrede, also ist der Haupterzähler der Jahvist, den auch Israel, Hebron und die Verbalsuffixe verraten. Ein weiteres Bruchstück aus E ist der 18. Vers, der einerseits hinter וימצאם V. 17 zurückgeht, andererseits über V. 19sq. vorgreift und sich durch das doppelte אתו als nicht jahvistisch zu erkennen giebt. Ferner gehört jedenfalls V. 22 dem Verf. von V. 29. 30 an, d. h. dem Elohisten; ob auch V. 21, ist fraglich — Ruben spricht

---

[1]) V. 28 indess nur teilweise: und es zogen Midianiter vorbei, Kaufleute, die zogen ... den Joseph aus der Grube ... und brachten ihn nach Aegypten.

dafür, anderes dagegen. Der Schluss von V. 21 hat keinen Platz neben dem Anfang von V. 22, und die Sprache ist verschieden (אתו V. 22). Ausserdem genügt V. 20 nicht als Voraussetzung zu V. 26, denn hier liegt Joseph nicht erschlagen, sondern lebendig in der Cisterne, der erste Vorschlag V. 20 muss also auch in J geändert und ein milderer acceptiert sein. Mich dünkt darnach, dass V. 21 eiu unvollständiges jahvistisches Analogon zu V. 22 und möglicherweise Ruben Korrektur für Juda ist. Wahrscheinlich liegt dann dem Vorschlage V. 21 einfach das Motiv zu Grunde, das Blut zu bedecken, d. h. Joseph ohne Blutvergiessen umzubringen, nicht wie V. 22 die heimliche Absicht, ihn zu retten, s. V. 26.
444 Es lassen sich endlich auch in V. 23. 24 Dubletten entdecken, die ich indessen nicht erwähne. Ich bemerke nur noch, dass die nach V. 29sq. in E enthaltene Angabe, dass die Brüder, nachdem sie den Joseph in die Grube geworfen, sich von dem Schauplatz des Verbrechens entfernten, aus Rücksicht auf J V. 25sqq. auf jeden Fall ausgelassen werden musste.

Der Anfang des Kapitels, V. 2b—11, ist hauptsächlich dem Elohisten entnommen, weil dieser wohl die Träume, seine Lieblingsmaterie, ausführlicher behandelte als der Jahvist, der sie freilich nach V. 19sq. auch erzählt haben muss. Vgl. V. 3 בן זקנים wie 21, 2 gegen ילד זקנים 44, 20 in J, ferner כתנת פסים wie V. 23. 32 gegen einfaches כתנת in J, vor Allem das stete אתו V. 4. 5. 8. 9, nie ein Verbalsuffix, in äusserst auffallendem Unterschiede gegen V. 12sqq. Einiges Jahvistische mag eingestreut sein, doch sehen ויספר אל אביו ואל אחיו V. 2 und את בני בלהה ואת־בני זלפה נשי אביו V. 10 eher wie Zusätze einer späteren Hand aus.

Joseph's Schicksale in Aegypten bis zu seiner Erhebung hat der Jehovist vorwiegend aus E gegeben. Zwar 39, 1 stammt aus J, diese Quelle setzt sich weiter bis V. 5 fort und erscheint wieder V. 20—23; aber die Mitte V. 6—19 ist auch in Kap. 39 elohistisch. Vgl. יפה תאר ויפה מראה 39, 6 mit 29, 17, ויהי אחר הדברים האלה V. 7 mit 15, 1. 22, 1. 20. 39, 7. 40, 1. 48, 1, לאלהים V. 9 und ראו V. 14. Für J ist charakteristisch, dass Joseph zuerst Sklave eines gewöhnlichen Aegypters wird, und von diesem dem königlichen Gefängnis übergeben, in die Gewalt des Kerkermeisters übergeht, dessen Name nicht genannt wird, so wenig wie der des ersten Herrn. Uebrigens mag der Jehovist in V. 2—5. V. 20—23 einzelnes aus E, eben so V. 6—19 einzelnes aus J haben unterlaufen

lassen. Der Ausdruck הפקיד אתו בְּביתו V. 5 verrät eine andere Hand als ויפקדהו עַל ביתו V. 4: כל יש נתן בידו V. 4 findet sich wieder V. 8; מצליח ist V. 2 in anderer Weise gebraucht wie V. 3 und V. 23. Eine deutliche Dublette findet sich am Schlusse von V. 10, die Reihenfolge der beiden Infinitive müsste sonst wenigstens umgekehrt sein. Endlich scheint der Jehovist in V. 23 die Ausdrücke beider Quellen zu einem ziemlich unklaren Satze gemischt zu haben, באשר ist elohistisch V. 9. 21, 17.

Dass Kap. 40 aus E stamme, ist allerseits anerkannt. Joseph ist hier nicht an die arabischen Händler verkauft, sondern von ihnen gestohlen V. 15, sein Herr ist wie 37, 36 der Trabantenoberst und hat selbst das Gefängnis unter sich V. 3. Vgl. ausserdem die geläuterte religiöse Vorstellung V. 8 (41, 15sq.), die סריסים 445
V. 2 (37, 36), אלהים V. 8, ויהי א׳ הד׳ האלה V. 1, die Vermeidung des Verbalsuffixes V. 3. 4. 6. 8. 11. 15. 17. 19, בחלמי הנני V. 9. 16 (41, 17. 22). Einige Spuren von J finden sich indessen auch hier und sind leicht erkennbar. In V. 1 sind die Worte חטאו—מצרים nicht bloss vor V. 2 überflüssig, sondern auch vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichend. In V. 2 heisst es, wie in der Regel, שַׂר הא׳, שַׂר המ׳ und פרעה, dagegen V. 1 einfach האפה, המשקה und מלך מרצים, ebenso wie V. 5b in einem gleichfalls ganz überflüssigen Satze[1]). Auch V. 3b ist אל בית הסהר מ׳ א׳ י׳ א׳ שם ein dem Zusammenhang fremdes Nimium und geht von der Vorstelluug aus, dass das Gefängnis nicht im Hause von Joseph's eigentlichem Herrn sei; vgl. den V. 5b wiederkehrenden Ausdruck בית הסהר mit משמר בית ארניו V. 4. 7. Auch durch den Vergleich mit 39, 20—23 bestätigt es sich, dass V. 1 (ausgen. die Ueberleitungsformel), V. 3b und V. 5b aus J eingetragen sind.

Kap. 41 hängt eng mit Kap. 40 zusammen, vor allem sachlich, aber auch in den Ausdrücken und Vorstellungen. Kein Zweifel, dass wir den Elohisten hier vor uns haben, der sich am besten auf Traumgeschichten versteht. Spuren von Ueberfüllung finden sich V. 30sq. V. 33—36. V. 48sq. V. 54—57; statt אשׁר בהם V. 56 ist ein von שׁבר abzuleitendes Wort, welches Kornmagazin bedeutet, zu lesen.

---

[1]) Dagegen hat es in V. 13 mit dem nicht als Titel, sondern als Satzprädikat auftretenden מַשְׁקֵהוּ andere Bewandtnis. In V. 14, wo der Zusammenhang brüchig zu sein scheint, wird er hergestellt durch אך statt כי.

In dem folgenden Stück über die Begegnung Joseph's mit seinen Brüdern ist Kap. 42 zunächst noch im ganzen Fortsetzung von E, wie man aus V. 21sqq. V. 37 und aus den Ausdrücken משמר V. 17 סחר V. 34 und anderen Merkmalen erkennt. Aber von Kap. 43 an kommt J wieder zu Worte. Die unter sich übereinstimmenden Referate 43, 5—7. 44, 18sqq. setzen zwar eine ähnliche Geschichte voraus, wie die Kap. 42 erzählte, aber doch eine ganz andere Version derselben. In Kap. 42 will Joseph die Brüder durch Zurückbehaltung Simeon's zwingen, auf alle Fälle wiederzukommen, sei es mit, sei es ohne Benjamin; nach Kap. 43sq. dagegen verbietet er ihnen die Wiederkunft, wenn nicht Benjamin dabei sei. Damit hängt zusammen, dass die Brüder Kap. 42 als Kundschafter behandelt, anfangs sämtlich gefangen gesetzt und dann nur auf Kaution zu dem Zwecke freigegeben werden, um
446 Benjamin zu holen und dadurch die Wahrheit ihrer Aussagen zu bestätigen, dass sie hinwiederum Kap. 43sq. nicht der moralischen Verpflichtung wegen, um sich zu legitimieren und den Simeon zu lösen, nach Aegypten zurückgehen, sondern warten bis das Korn alle ist und der Hunger sie zwingt[1]). Der Vorwurf, sie seien Kundschafter, ist den Brüdern nach 43, 5—7. 44, 18sqq. gar nicht gemacht worden, nicht der hat sie dazu veranlasst, dem Joseph, so wie es Kap. 42 geschieht, auseinanderzusetzen, wer und woher sie wirklich seien und dabei unwillkürlich auch Benjamin's Erwähnung zu thun, sondern Joseph hat sie geradezu gefragt: lebt euer Vater noch, *habt ihr noch einen Bruder?* und dann geboten, dass sie nicht ohne diesen ihm unter die Augen treten sollten; sein Verfahren, Kap. 42 durchaus motiviert, ist 43, 7 Israel und den Brüdern ziemlich unbegreiflich.

Kap. 43sq. ist also nicht die Fortsetzung von E Kap. 42, sondern von einem Parallelbericht aus J, der mit Hilfe einiger Fragmente in Kap. 42 selbst noch ziemlich gut zu reconstruieren ist. Die Brüder kommen vor Joseph und kaufen Korn, sagend sie seien aus Kanaan. „Und Joseph fragte sie: lebt euer Vater noch? habt ihr noch einen Bruder? und sie sprachen zu ihm: wir haben noch einen alten Vater und es ist noch ein unerwachsener Alterssohn da und sein Bruder ist tot, und er ist allein von seiner Mutter übrig geblieben, und sein Vater hat ihn lieb. Und Joseph sprach:

---

[1]) Vgl. de Wette II, 150 und Ilgen z. d. St.

bringt ihn her zu mir, ich will mein Auge auf ihn richten. Sie
sagten: nein Herr, der Knabe kann seinen Vater nicht verlassen,
sonst stirbt der. Er aber gab ihnen die Versicherung: wenn euer
jüngster Bruder nicht mit euch herabkommt, so werdet ihr nicht
vor mich gelassen werden.“ 43, 7. 44, 20—23. 43, 3. Darauf
entlässt Joseph die sämtlichen Brüder, Simeon eingeschlossen,
mit dem Korn, nachdem er ihnen ihr Geld hat in die Säcke legen
lassen. Auf dem Heimwege übernachten sie unterwegs in einer
Herberge. „Da öffnete einer seinen Sack, um seinem Esel Futter
zu geben, und er sah sein Geld oben im Sack liegen und sprach
zu seinen Brüdern: mein Geld ist wieder da, es liegt oben in
meinem Sack! Da öffneten auch die anderen ihre Säcke und siehe
eines jeden Geld lag in seinem Sack, ihrer aller Geld vollwichtig.
Und sie sahen sich erschreckt einander an und sagten: Was hat
uns Gott da gethan!“ 43, 21sq. 42, 27sq. Es stand in 42, 27sq.
ursprünglich das, was 43, 21 referiert wird, vergl. die Ausdrücke
אמתחת, מלון und מספוא. Der Haupterzähler in Kap. 42 lässt die 447
Scene erst V. 35 spielen, nachdem die Reisenden zu Hause ge-
kommen sind; da sie V. 25 eine besondere צדה mit auf den Weg
bekommen haben, brauchen sie ihre Säcke nicht früher auf-
zumachen. Um nicht in offenen Widerspruch hiermit zu geraten,
hat der Bearbeiter den 43, 21 vorausgesetzten Zug fortgelassen,
dass nachdem erst der eine Bruder die beunruhigende Entdeckung
gemacht, nun auch die anderen gleich in der Herberge nachsehen.
Aber nur so erklärt sich, warum sie alle entsetzt einander an-
blicken, und auch ohne dies ist es recht unnatürlich, dass sie
trotz der Aufregung mit der allgemeinen Oeffnung der Säcke
warten bis sie zu Hause sind, zumal da wenn der eine futtert,
auch die anderen futtern mussten. Freilich ist in das jahvistische
Sprachkolorit der beiden Verse einzelnes Fremdartige hereingetragen,
was der Bearbeiter teils aus seinem Eigenen, teils aus E genommen
hat. Auf 42, 27. 28 = 43, 21sq. folgt dann die Rückkehr zu
Israel, dem Bericht über das Vorgefallene erstattet wird 44, 24, und
daran schliesst sich Kap. 43 und 44. Doch ist nach Massgabe von
44, 29 der Vers 42, 38 mit einer aus 44, 26 zu entlehnenden vor-
hergehenden Motivierung zwischen 43, 1. 2 und 43, 3 einzuschieben,
etwa so 43, 1. 2. 44, 26. 42, 38. 43, 3. Auf 42, 37 ist V. 38 nicht
die Antwort, denn mit 42, 37 sind wir gerade so weit wie mit
43, 8—10; wie hier Juda, so übernimmt dort Ruben die Bürg-

schaft, und auf seinen Antrag wird ursprünglich Jakob in E ungefähr ebenso eingegangen sein, wie 43, 11sqq. in J auf den Juda's.

Die Scheidung Kap. 42 = E, Kap. 43. 44 = J versteht sich hier wie sonst nur a potiori. Ich habe bereits meine Meinung gesagt, dass 42, 27sq. V. 38 Bruchstücke aus J seien; ähnlich finden sich zu Anfang des Kapitels mehrfache Aufträge aus dieser Quelle. Die Ausdrücke פן יקראנו אסון V. 4 (V. 38. 44, 29), וישתחוו אפים ארצה V. 6 (dagegen 48, 12) sind specifisch jahvistisch. In Kap. 43 stammt V. 14 aus E, wegen Simeon's, wegen der Beziehung auf 42, 36, wegen des Gottesnamen El und wegen אני. Ebenso ist der Schluss von 43, 23 ויוצא אלהם את־שמעון ein Zusatz aus E, der an dieser Stelle keineswegs passend steht; denn die Brüder stehen hier ja noch פתח הבית d. h. draussen vor dem Hause und gehen erst V. 24 hinein. Dagegen ist allerdings Kap. 44 rein jahvistisch und zeigt überall die charakteristischen Ausdrücke und Wendungen von J. In V. 16 ist יהודה, der erst V. 18 herantritt, falsches Explicitum, man muss lesen ויאמרו; in V. 30 ist das erste נפשו in נפשי zu ändern.

448 In Kap. 45, 1—46, 5 hält sich der Jehovist wieder vorzugsweise an E. Für die erste Hälfte des Abschnittes bis 45, 15 ist die Sprache der Beweis, vgl. אלהים V. 5. 7. 8. 9, יחר בעיניכם V. 5 wie 31, 35, וינשק לְ V. 15 wie 32, 1. 29, 13. Bei der zweiten Hälfte treffen sachliche und sprachliche Gründe zusammen. Das jahvistische Stück 46, 31sqq. weiss nichts von dem Anerbieten Pharao's 45, 16sqq.; dort wird die Ankunft der Brüder ihm als etwas ganz Neues gemeldet, zu welcher er hier selbst Veranlassung und Befehl gegeben hat. In sprachlicher Hinsicht vgl. טענו את בעירכם 45, 17 mit ויעמס על חמרו 44, 13, מזון 45, 23 mit מספוא 24, 25. 42, 27. 43, 24, auch die צדה לדרך 45, 21. 42, 25.

Doch sind auch hier dem Zusammenhange von E einzelne Züge aus J beigemischt, welche namentlich gegen Schluss des Abschnittes kenntlicher hervortreten. Warum setzt sich Israel nicht gleich beim Aufbruch von Hebron auf den Wagen, warum erst unterwegs in Beerseba? Pharao wollte ihn doch wohl von seinem Wohnorte abholen lassen? Wahrscheinlich lässt der Verfasser von V. 5, d. i. der Erzähler von Kap. 45, also der Elohist, den Jakob in Beerseba *wohnen*, eben so wie schon den Abraham Kap. 20—22. Dann gehört V. 1, wo Israel anderswo, vielleicht in Hebron (37, 14), siedelt und Beerseba vielmehr als die besondere Stätte

Isaak's gilt, dem Jahvisten an, der nach 46, 31sqq. von dem Abholen durch Pharao nichts weiss. Auch durch die Sprache verrät sich hier J, denn E sagt Jakob und nur בני ישראל, dagegen J seit 35, 21 Israel. Wenn dieser auch 46, 2 in einem durchaus elohistischen Verse erscheint, so ist es hier wohl erst durch den Bearbeiter hineingekommen, denn der Satz: Gott sprach zu Israel: Jakob; entstammt keiner einheitlichen und natürlichen Konception. Zu J ist ferner 45, 28 und einzelnes aus 46, 3sq. zu weisen, ausserdem im Anfange des Abschnittes התאפק 45, 1 (43, 31), מכרתם אתי V. 4sq., endlich V. 10 (46, 28. 32) und V. 13sq. (46, 29 הוריד).

Auf 46, 5 folgt in JE 46, 28—47, 4 und 47, 6b. Hier ist J nicht zu verkennen, als unterscheidende Merkmale hebe ich hervor das Ignorieren des in 45, 17sqq. Berichteten, die Bedeutung Juda's und im Gegensatz zu dem grossartigen Anerbieten 45, 19 das bescheidene Bittgesuch um's Land Gosen, ausserdem in sprachlicher Hinsicht ישראל, הפעם, מנעוריני, בעבור. In 46, 28 stört der Satz ארצה גשן ויבאו, er ist wohl zu V. 29 zu ziehen. Für להורת wird nach V. 29 להֵרָוֹת zu lesen und Joseph als Subject dieses Infinitivs zu denken sein. — Das eigentümliche Stück 47, 13—26 449
fügt sich an dieser Stelle weder in den Zusammenhang von E noch von J. Man könnte annehmen, dass es ursprünglich in einer Parallele zu Kap. 41 seinen Platz gehabt hätte. Der jahvistische Faden wird von V. 6b her wieder aufgenommen in V. 27a und setzt sich demnächst in 47, 29—31 fort, vgl. besonders V. 29: עשית עמדי חסד ואמת, שים נא ידך תחת ירכי, אם־נא מצאתי חן בעיניך. Die Herkunft von V. 12 ist ungewiss, vgl. 50, 21 (E).

Es giebt kaum eine Stelle der Genesis, wo die Schichtung der Quellen handgreiflicher wahrzunehmen ist, als der Schluss des 47. und der Beginn des 48. Kapitels: in 47, 28 ein Anfang, in 47, 29 noch einmal ein Anfang, in 48, 1 zum dritten Mal ein Anfang immer der selben Geschichte. Da 47, 28 = Q, 47, 29—31 = J, so ist 48, 1 = E, was durch die Einleitungsformel ויהי א' הד' האלה bestätigt wird. Sieht man von V. 3—7 (Q) ab, so zeigt Kap. 48 auch im Verfolg überall die Eigentümlichkeit von E. Schon das könnte man dahin rechnen, dass Joseph den Segen, d. h. die Erstgeburt, empfängt; indessen ist es nicht so sicher, dass in J nicht das selbe der Fall war, denn 47, 29—31 ist unvollständig, und wenn man vielleicht von einer Parteinahme der einen Quelle für

Ruben, der anderen für Juda reden kann, so ist dabei doch Joseph stets ausser dem Spiele und für ihn das Interesse beider Quellen gleich gross. Unbedingt aber widerspricht V. 22 der jahvistischen Version in Kap. 34; denn darnach ist von einer Eroberung der Stadt Hamor's durch Gesamtisrael gar nicht die Rede, sondern nur von der Ermordung des Mannes der Dina durch Simeon und Levi. Dagegen stimmt V. 22 sachlich zu der anderen Version in Kap. 34, wonach Gesamtisrael die Stadt Sichem überfällt und ihre Bevölkerung niedermacht. Als sprachliche Merkmale von E treten hervor אלהים V. 9. 11. 15. 20. 21, der häufige Gebrauch von את statt des Verbalsuffixes V. 10. 11. 12. 15. 16. 17. 21, נשק und חבק mit ל V. 10 wie 29, 13, ישתחו לאפיו ארצה V. 12 statt אַפַּיִם ארצה. Auffallend ist nur der durchgehende Gebrauch von Israel; der Bearbeiter scheint den bisherigen Unterschied zwischen J und E von jetzt ab nicht mehr conserviert zu haben.

Der s. g. Segen Jakob's 49, 1—27 — wozu V. 28 gehört, ist zweifelhaft — stammt zwar sicher aus JE und sicher nicht aus E, ob aber darum aus J, ist deshalb nicht so ganz gewiss, weil der Zusammenhang ihn nicht stützt, denn Kap. 50 schliesst eher an
450 Kap. 47 an. Es scheint allerdings, als ob der Jahvist in Kap. 34 und 35, 22 auf 49, 4—7 Bezug nehme, und es stimmt zu seiner anderweitigen Tendenz, dass er bei Ruben Simeon und Levi, den drei ältesten Söhnen Lea's, einen Grund findet, weshalb sie das Erstgeburtsrecht verwirkt haben, damit es dann auf Juda übertragen werden könne: Juda und Joseph sind bei ihm die Erstgeborenen der beiden Hälften Israels. Am Ende ist es bei einem solchen Liede nicht zu verlangen, dass es sich strenge in den Zusammenhang füge, zumal wenn der Erzähler es nicht selbst gemacht, sondern bereits fertig vorgefunden hat.

In Kap. 50 gehört V. 15—26 unwidersprechlich zu E, vgl. V. 19sq. V. 24sq. Ebenso ist es klar, dass V. 4—11. V. 14 dem Verfasser von 47, 29—31, also J, angehören. Freilich stimmt der Inhalt von 50, 5 nicht zu וקברתני בקברתם 47, 30, man wird zu der Annahme gezwungen, dass der ursprüngliche Wortlaut von 47, 30 vom Redaktor der Genesis mit Rücksicht auf Q 48, 7. 49, 30sq. geändert worden ist, vgl. Kayser a. O. S. 35. Ueber die Herkunft der Verse 50, 1—3, wozu noch ויעברו ימי בכיתו V. 4 zu rechnen ist, lässt sich keine so bestimmte Entscheidung treffen.

Die Untersuchung dieses vierten und letzten Teils der Genesis

hat die bisher gewonnenen Resultate der Kritik lediglich bestätigt. J und E sind zuvörderst eng mit einander, darauf JE mit Q verbunden. Einen Bestandteil von J bildet E hier so wenig wie sonst; eher liesse sich, da J hier vergleichsweise trümmerhafter als E erhalten ist, das Umgekehrte denken, obwohl auch das nicht richtig ist, denn beide Quellen erzählen selbständig die selbe Geschichte in verschiedenen Versionen. Natürlich ist darum nicht ausgeschlossen, dass der ältere der beiden Erzähler den jüngeren gekannt und benutzt hat; aber die Zusammenschiebung der zwei so sehr ähnlichen Geschichtsbücher ist das Werk eines Dritten, den wir den Jehovisten genannt haben.

II. Die Erzählung der übrigen Bücher des Hexateuchs.

Dass Q und JE sich über die Genesis hinaus, bis in's Buch XXI.
Josua fortsetzen, ist eine ausgemachte Sache[1]). Ebenso steht es 531
fest, dass JE auch in Exodus und den folgenden Büchern ein durchaus selbständiges Geschichtswerk und nicht etwa eine Ergänzung von Q ist. Dies ist hier sogar ungleich deutlicher als in der Genesis. Das jehovistische Geschichtsbuch wird nicht nur nicht unvollständig und zusammenhangslos, nachdem Q herausgenommen, sondern erst dadurch schliessen sich die total auseinandergerissenen Glieder seiner Erzählung zu einem schönen Ganzen an einander; vgl. Exod. 24. Kap. 32—34. Num. 10, 29 u. s. w. Wäre die literarische Kritik statt von der Genesis von Exodus und Numeri ausgegangen, so hätte die s. g. Ergänzungshypothese nie entstehen können. Schliesslich wird auch die Erwartung berechtigt sein, dass sich die Composition von JE von Exod. 1 an nicht plötzlich ändern werde, zumal jedenfalls Gen. 50 weder den Abschluss von J, noch von E bilden kann. Ob sich die Erwartung bestätigt, muss die Untersuchung lehren.

Israel in Aegypten. Exodus 1—11.

1. Man kann diesen Abschnitt in zwei Hälften zerlegen, deren erste wesentlich die Berufung Mose's enthält 1, 1—7, 7, die zweite die ägyptischen Plagen 7, 8—11, 10. In der ersten Hälfte gehört

---

[1]) Ein für allemal sei bemerkt, dass ich in der Bestimmung von Q Nöldeke folge.

zu Q: aus Kap. 1 die Verse 1—5. V. 7 (mit Ausnahme von וירבו
532 ויעצמו vgl. V. 9. 20) V. 13. V. 14 (mit Ausnahme der 2. Hälfte
von V. 14a und Voranstellung von V. 14b); aus Kap. 2 die Verse 23—25 (von ויאנחו V. 23 an, vgl. zum ersten Teil des Verses LXX 4, 18); endlich das geschlossene Stück 6, 2—7, 7. Zwischen 2, 25 und 6, 2 scheint keine Lücke zu sein, denn 6, 4. 5 greift auf 2, 24 zurück, und ausserdem deckt sich 6, 2sqq. inhaltlich so vollkommen mit dem jehovistischen Stücke, welches gleich auf 2, 25 folgt, dass ihm von Rechts wegen durchaus der selbe Platz zukommt. Die Erwartung, den Mose erst eingeführt zu sehen, ehe er, wie 6, 2 geschieht, als bekannte Person auftritt, ist bei Q nicht berechtigt. Doch ist es möglich, dass die Familiennachrichten über Mose und Aharon, welche sich gegenwärtig 6, 16sqq. finden, in Q ursprünglich vor 6, 2 standen. Jedenfalls hat Kayser darin Recht, dass das Stück 6, 13—28 an seinem jetzigen Ort und in seinem gegenwärtigen Umfange ein ungeschickter Nachtrag ist, eine Erweiterung von Q durch spätere Hand. In V. 29. 30 wird der Faden da wieder aufgenommen, wo er V. 12. 13 fallen gelassen war.

Aus dem zweiten Teil unseres Abschnitts ist für Q in Anspruch zu nehmen 1) 7, 8—13 Verwandlung von Aharon's Stabe in eine Schlange, 2) 7, 19. 20a. 21c. 22. 23[1]) Verwandlung des Wassers in Blut, 3) 8, 1—3. V. 11b Frösche, 4) 8, 12—15 Mücken, 5) 9, 8—12 Pestbeulen an Menschen und Vieh. Die ägyptischen „Plagen“ fallen in Q eigentlich weniger unter den Gesichtspunkt der Strafen, als der Zeichen und Machtbeweise, in denen Jahve und Pharao durch ihre Vertreter concurrieren; die drei ersten Wunder machen die ägyptischen Priester nach, das vierte übersteigt ihre Kräfte, das fünfte trifft sie selber. Darum fällt auch die Verwandlung des Stabes in die Schlange, die in JE von den Plagen unterschieden wird, in Q völlig damit zusammen. Sonst ist in sachlicher Hinsicht charakteristisch, dass die Forderung an Pharao einfach auf völlige Loslassung Israels aus Aegypten gerichtet ist, und dass der göttliche Befehl durch Mose an Aharon ergeht, welcher letztere mit seinem Stabe das Zeichen verrichtet: nur das letzte und höchste wird Mose vorbehalten 9, 8—12. In formeller Hinsicht macht sich das Ueberwiegen des Schema's über

---

[1]) V. 20b. 21a. b. = V. 17. 18; an V. 21b. schliesst unmittelbar V. 24, seinerseits im Widerspruch zu V. 19 befindlich.

den besonderen Inhalt der Erzählung bemerklich. „Jahve sprach zu Mose: sprich zu Aharon: streck' deinen Stab aus und thue 533
damit das und das, damit werde . . . . . Und sie thaten so (wie Jahve befohlen) und Aharon streckte den Stab aus und that das und das und es ward. Und die ägyptischen Priester thaten ebenso durch ihre Zauberei und . . . . . Aber Pharao's Herz verstockte sich und er hörte nicht auf sie, so wie Jahve gesagt hatte.“ Befehl und Ausführung werden dabei stets in gleicher Umständlichkeit und mit den selben Worten wiederholt. An Einzelheiten bemerke תנין 7, 9, חפן und זרק 9, 8, und den reichlichen Gebrauch von כל.

2. Die Plagen in JE, um das hier gleich anzuschliessen, sind folgende: 1) die Verwandlung des Wassers in Blut 7, 14—18. V. 20b. 21a. b. V. 24. 2) die Frösche 7, 25—29. 8, 4—10. V. 11a. 3) das Geschmeiss 8, 16—28. 4) die Viehpest 9, 1—7. 5) der Hagel 9, 13—35. 6) die Heuschrecken 10, 1—20. 7) die Finsternis 10, 21—29. Die ersten vier entsprechen in Inhalt und Reihenfolge den Zeichen in Q (nach Abzug des Einleitungswunders, welches in JE, wie gesagt, nicht in eine Reihe mit den anderen gestellt wird), nur tritt an die Stelle der Mücken das Geschmeiss, und an die Stelle der Pestbeulen an Mensch und Vieh das Viehsterben. Sachliche Unterschiede: vor jeder Plage wird immer erst die Forderung an Pharao wiederholt, und zwar darauf beschränkt, dass er die Hebräer in die Wüste ziehen lasse, um dort ein Fest zu feiern; für den Weigerungsfall wird zugleich die neue Plage im voraus angekündigt. Mose ist der Thaumaturg, nicht Aharon, und wenn von einem Wunderstabe die Rede ist, so ist es der Stab Mose's. Formell ist beachtenswert, was schon dem Samaritaner auffiel, dass immer bloss der Befehl Jahve's an Mose, den Pharao zu bedrohen, berichtet, die A u s f ü h r u n g desselben aber verschwiegen und als selbstverständlich vorausgesetzt wird — vgl. dagegen z. B. 7, 9. 10. Alle diese Merkmale sind der Erzählung von Q fremd und vereinigen sich zur Charakteristik von JE. Sieht man aber näher zu, so fügen sie sich doch nicht zu Zügen eines einheitlichen Bildes zusammen, sondern lassen noch weiter die Physiognomie zweier verschiedener Quellen erkennen, aus denen JE auch hier ebenso wie in der Genesis zusammengeflossen ist.

In den meisten Stücken hat der Jehovist seine beiden Vorlagen eng mit einander verwoben, eine Ausnahme bilden jedoch

Nr. 3 und 4 einerseits und Nr. 7 andererseits, wahrscheinlich weil hier keine Pendants aus der parallelen Quelle vorhanden waren.
534 Der wichtigste Unterschied ist der, dass in dem einen Bericht Mose die Plagen mit seinem Stabe herwinkt, dagegen in dem anderen vom Stabe Mose's gar nicht die Rede ist, sondern Jahve allein und unmittelbar die Wunder wirkt[1]). Damit hängt eng zusammen, dass dort die Ankündigung der Plagen in der Regel fehlt, die hier jedesmal ihrem wirklichen Eintritt vorausgeht. Denn wenn Mose sie selbst zu Wege bringt, so kann kein Zweifel entstehen, woher sie rühren; wenn sie dagegen ohne sein Zuthun hereinbrechen, so muss er sie vorher ankündigen, damit man sehe, sie kommen nicht von ungefähr, sondern von Jahve. Aus dem selben Grunde wird in diesem zweiten Fall gewöhnlich ein Termin für die Erfüllung der Drohung gesetzt und hervorgehoben, dass die Plagen, wie sie auf Mose's Ansage kommen, so auf sein Gebet weichen. Das sind lauter Garantien für die Urheberschaft des Gottes, in dessen Namen Mose auftritt — Garantien, die natürlich überflüssig sind, wenn er handgreiflich die Wunder selbst verrichtet.

Der Hauptbericht ist der zuletzt charakterisierte, in welchem Mose die Strafen nicht ausführt, sondern nur androht. Der Anfang derselben ist fast überall heil und unvermischt erhalten und darum das wesentlichste Kennzeichen. Vgl. 7, 14—18. 7, 25—29. 8, 16—19. 9, 1—5. 9, 13—19. 10, 1—6. „Und Jahve sprach zu Mose: mach dich morgen früh auf und tritt vor Pharao, siehe er geht hinaus an's Wasser. Und sprich zu ihm: So spricht Jahve der Hebräer Gott: lass mein Volk ziehen, dass mir's diene. Denn wenn du dich dessen weigerst, so . . . . .“ Es folgt die genaue Ansagung des kommenden Ereignisses, dabei wird immer Jahve allein als handelnde Person in Aussicht genommen und vom Stabe Mose's ist keine Rede. Nur 7, 14—18 würde eine Ausnahme machen. Aber hier ist in V. 17 der Stab ohne Zweifel von anderswo eingetragen; denn nach Analogie von 7, 28 siehe ich schlage, 8, 17 siehe ich lasse los, 9, 3 siehe die Hand Jahve's, 9, 18 siehe ich lasse regnen, 10, 4 siehe ich bringe muss auch 7, 17 das Subject אנכי nach הנה von Jahve und von keinem andern verstanden werden, um so mehr, da ja Jahve aus-

[1]) Nur hier sind die Plagen eigentl. Strafen, dort wie in Q auch mehr Wunder, Beglaubigungszeichen Mose's vor Pharao.

drücklich als die redende Person bezeichnet ist und das kurz vorhergehende אני sich unmöglich auf Mose beziehen lässt. Positiv
wird das Ergebnis, dass במטה וגו' nicht die ursprüngliche Fort- 535
setzung von הנה אנכי מכה sein kann, bestätigt durch die Worte V. 25 אחרי הכות יהוה את היאר. Darnach ist man nun überhaupt berechtigt, die Abweichungen von 7, 14—18 gegen die übrigen fünf Parallelen daraus zu erklären, dass in diesem ersten Fall der Hauptbericht nicht rein vorliegt, sondern mit dem anderen verschmolzen ist, der hier zu Anfang gleichfalls einen ausführlichen Befehl Jahve's an Mose der Ausführung vorhergehen liess. Freilich darf man fragen, ob die Worte V. 17b nicht vielmehr eigentlich von Mose an Pharao gesprochen werden und nicht von Jahve an Mose.

Die Bestellung des göttlichen Befehls durch Mose zu erzählen, wird in J — es sei erlaubt, den Hauptbericht vorgreiflich so zu bezeichnen — nicht für nötig gehalten[1]), es folgt vielmehr sogleich der wirkliche Vollzug der Strafe. Gemäss der Ankündigung erwartet man, dass Jahve direkt und mit eigener Hand den Schlag führt. Dies geschieht auch wirklich in Nr. 3 und Nr. 4, vgl. 8, 20 und 9, 6. In Nr. 2 ist J an der betreffenden Stelle durch Q (8, 1—3) verdrängt, in Nr. 1, wie wir gesehen haben, ausserdem noch mit der zweiten Quelle des Jehovisten versetzt (7, 20b. 21a b. 24). Dies letztere ist ebenso der Fall in Nr. 5 und 6. Während in der Ansage 9, 13—21 der Stab Mose's nicht erwähnt wird, erscheint er dagegen in der Ausführung V. 22sqq. Man sieht aber hier der Erzählung an, dass sie überfüllt und in Unordnung ist. In V. 23 heisst es erst, „Jahve gab Hagel“ und gleich darauf wieder „Jahve liess Hagel regnen,“ und in V. 24 unterbrechen die Worte ואש מתלקחת בתוך הברד die notwendige Verbindung zwischen ויהי ברד und כבד מאד auf störende Weise. Nach V. 18 ist J aus V. 22—24 folgendermasssen auszuschälen „und am folgenden Tage, da liess Jahve Hagel regnen über alles Kraut des Feldes in Aegyptenland, und es ward ein sehr schwerer Hagel, desgleichen nicht gewesen war in Aegypten, seit es einem Volke gehörte.“ Ebenso ist auch in Nr. 6 der Stab Mose's 10, 12sqq., von dem in

[1]) Nur 10, 1sqq. macht eine Ausnahme, aber hier ist gewiss nicht das Ursprüngliche bewahrt. Denn in V. 1. 2 hat Jahve noch nichts aufgetragen, sondern bloss Vorbereitungen dazu gemacht, es fehlt der ganze Inhalt seines Wortes.

der vorausgeschickten Drohung so wenig wie sonst die Rede ist, in J erst von anderswo eingedrungen. Denn dem erhobenen Stabe
536 hat nicht Jahve Folge zu leisten, sondern die Heuschrecken (gegen V. 13[1]), und sie dürfen den Mose nicht bis zum folgenden Tage warten lassen, sondern müssen gleich kommen. Man hat demgemäss zu scheiden:

12. Und Jahve sprach zu Mose: streck deine Hand aus über Aegyptenland, dass die Heuschrecke heraufkomme und alles Kraut des Landes fresse, alles was der Hagel übrig gelassen hat. 13. Da streckte Mose seinen Stab aus über Aegyptenland, 14. und die Heuschrecke kam herauf über ganz Aegyptenland.

13. Und Jahve führte einen Ostwind über das Land, jenen ganzen Tag und die ganze Nacht; als der Morgen kam, hatte der Ostwind die Heuschrecke hergetragen. Und sie lagerte in dem ganzen Gebiet Aegyptens, in schwerer Menge, wie nie zuvor gewesen und künftig nie sein wird.

Auch in V. 15 ist die Doppelheit in den Ausdrücken kaum zu verkennen, vgl. עשב הארץ und hinterdrein עשב השדה; פרי העץ und dann ירק בעץ. Endlich ist noch die unverhältnismässige Länge von Nr. 5 und 6 im Vergleich zu den übrigen Stücken von JE hervorzuheben.

Durch einen glücklichen Umstand trifft es sich, dass die zweite Quelle des Jehovisten, von der sich bisher nur eben die Spur verfolgen liess, zuletzt rein und nicht mit J vermengt erscheint, nämlich in 10, 21—27 (ägyptische Finsternis). Gänzlich fehlt hier die Drohung, die in J Tags zuvor an Pharao ergeht und regelmässig die ganze erste Hälfte jedes Stückes einnimmt, vielmehr tritt, nachdem die vorhergehende Plage den König nicht erweicht hat, die neue gleich wirklich selber ein, vgl. V. 21 zu V. 20. Mose erhebt seinen Stab, dann tritt spontan die Finsternis ein, ohne dass Jahve als handelndes Subjekt eingemischt wird. Sie dauert ihre gemessene Zeit, weicht nicht auf Mose's Fürbitte. Auch scheint es, dass Pharao hier nicht sein in der Not gegebenes Versprechen hinterher wieder bricht, sondern niemals die Forderungen Mose's in ihrem vollen Umfange bewilligt. Kurz, der regelmässige und charakteristische Bau der Stücke in J wird hier vermisst, wenn auch die sachliche Aehnlichkeit gross genug ist. Ich mache

[1]) 9, 23 liegt die Sache anders, יהוה נתן קלת ist so verblasst wie Ζεὺς ὕει, vgl. Gen. 19, 24.

noch aufmersam auf die Schlussformel 10, 27. Es giebt nämlich in JE zwei Varianten derselben, die eine lautet: und Pharao הכביד sein Herz und entliess העם nicht, die andere: und Jahve 537
חזק das Herz Pharao's (resp. intrans. Pharao's Herz חזק) und er entliess die בני ישראל nicht. Jene erscheint vollständig in Nr. 3 und 4 (8, 28 und 9, 7), also in den beiden rein aus J mitgeteilten Stücken, ferner zum Teil in Nr. 2 (8, 11 mit Q zusammen) und Nr. 5 (9, 34). In Nr. 5 ist die zweite Variante damit verbunden 9, 35, und diese erscheint rein in 10, 20. 27 vgl. 11, 10.

Ich nenne den Hauptbericht J, setze ihn also gleich mit dem Jahvisten der Genesis. Zum Teil schon deshalb, weil es eben der Hauptbericht ist, weiter wegen der geschickten Verumständung z. B. in der Angabe, Pharao sei des Morgens am Wasser zu treffen, wegen der lebendigen dramatischen Erzählung, und auch darum, weil hier inclusive der Tötung der Erstgeburt der Plagen sieben sind. An Einzelheiten kommt in Betracht das Land Gosen 8, 18. 9, 26, welches in der Genesis nur in J vorkommt; ferner die Zeitangaben בבקר 7, 15. 8, 16, namentlich in der Konstruktion 10, 13 הבקר היה ורוח הקדים נשא vgl. Gen. 19, 23 und 44, 3, endlich der Gebrauch von עשב השדה, העתיר (gegen ע' הארץ) und גבול (= Land). Den zweiten Bericht in JE würde man dann E nennen dürfen. Er steht sachlich und sprachlich näher zu Q, ein Verhältnis, welches sich gleicherweise auch in der Genesis constatieren lässt.

Auf eine genaue Scheidung von J und E in Nr. 1. 2 (?). 5. 6 wird man besser verzichten. Der Jehovist hat, wie es scheint, nicht bloss den Bestand von E sehr stark angetastet, sondern auch J mit eigenen Zuthaten erweitert. Es ist schon bemerkt, dass das Ausfallen des Befehls 10, 1. 2, statt dessen dann gegen die sonstige Sitte die Ausführung berichtet wird V. 3sqq., schwerlich ursprünglich ist; J wird hier in V. 1—3 das selbe gehabt haben wie z. B. 9, 1, das Uebrige ist Zusatz des Jehovisten, erkennbar auch an כי אני הכבדתי — in J verstockt immer Pharao selber sein Herz — und an dem gänzlich schiefen Du in V. 2. Auch 9, 14 ist eine Variation des Jehovisten auf Grund von 9, 15, sie stört die Konstruktion und verwischt den hypothetischen Sinn des Ganzen[1]). Noch andere Breiten, Uebergänge der Erzählung in

[1]) 9, 15 sq. „Denn ich hätte schon meine Hand ausgestreckt und dich und dein Volk mit der Pest geschlagen, dass du verschwunden wärest vom

538 Predigt, scheinen mir auf die überarbeitende Hand zurückzugehen, namentlich auch die Formel ת' כי אין כמני, תדע כי אני יהוה, worin das vom Sprachgebrauch in J abweichende אני häufig ist. Ich halte es endlich nicht für unmöglich, dass Aharon an den Stellen, wo er neben Mose in J auftritt, erst durch den Jehovisten hereingebracht ist. Der Befehl Jahve's, vor Pharao zu treten, ergeht nämlich in J immer an Mose allein 7, 14. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 1; nur im weiteren Verlauf erscheint daneben viermal Aharon, nämlich immer in dem Falle, wenn Pharao in der Not Mose und Aharon holen lässt, um ihre Fürbitte in Anspruch zu nehmen. Merkwürdigerweise aber wird hinterher wieder Aharon völlig ingnoriert, Mose antwortet allein, redet nur in seinem, nicht zugleich in Aharon's Namen (8, 5. 22. 25. 9, 29), und obwohl er selbander gekommen, geht er doch im Singular wieder fort und bittet im Singular 8, 8. 26. 9, 33. 10, 18. Unter diesen Umständen ist auch der Wechsel des Numerus שׂא נא . . . והעתירו 10, 17 verdächtig genug. Es scheint, als ob der Jehovist grade bei der Fürbitte die Assistenz Aharon's für angemessen gehalten habe.

Das Ende der Verhandlungen mit Pharao ist 10, 28—11, 10. Da 10, 27 Schlussformel ist, so ist V. 28sq. nicht Fortsetzung des unmittelbar vorangehenden Berichts, sondern stammt aus J, vgl. zu V. 28. Gen. 2, 17. Die beiden Verse sind mit dem Stück 10, 1—20 zu verbinden, dessen jahvistischer Abschluss gegenwärtig durch V. 20 verdrängt ist. Die Fortsetzung der Rede Mose's an Pharao 10, 29 ist 11, 4—8 (vgl. 10, 29 mit 11, 8); sehr übel drängt sich 11, 1—3 dazwischen, wie bereits Knobel empfunden hat. Vgl. den jahvistischen Sprachgebrauch V. 6 (9, 18. 10, 14), V. 7 (8. 18. 9, 4). Demgemäss wäre 11, 1—3 = E. Die letzten beiden Verse des Kap. 11 rechnet man gewöhnlich zu Q, und allerdings lassen ישמע אליכם V. 9 und משה ואהרן V. 10 auf diese Quelle schliessen. Man versteht nur nicht recht, wie der 9. Vers hierher gehören und mit V. 10 verbunden sein kann; denn ישמע ist Futurum.

3. Wenden wir uns nun zu JE Kap. 1—5, so ist die Thatsache, dass hier zwei Quellen benutzt sind, ziemlich anerkannt,

---

Erdboden, aber um deswillen habe ich dich gefristet . . . .“ כי עתה hat hier den selben Sinn wie nach לוּ. In V. 14 ist die Auflösung dieser Partikel in בפעם הזאת ebenso aus Misverständnis entsprungen, wie das Participium שלח statt des hypothet. Perfectums.

aber über ihre Ausscheidung ist man keineswegs einig. In Kap. 1, wo V. 6. 8—12. 15—22 und einige Worte aus V. 7 und V. 14a zu JE gehören, ist J zu erkennen in V. 6, וירבו ויעצמו V. 7, V. 8—10; vgl. תקְרֶאנה V. 10, und V. 9 mit Gen. 11, 6sq. Dahingegen ist der Sprachgebrauch von V. 11sq. eigentümlich abweichend, vgl. die שרי מסים statt der נגשים und das Verbum קוץ in der 539
Bedeutung Angst haben. Man wird diese letzteren beiden Verse wohl zu E rechnen müssen, ebenso auch V. 15—21, wegen אלהים und weil die Namen der Hebeammen genannt werden. Nur der zweite Teil von V. 20, der die Verbindung zwischen V. 20a und V. 21 unterbricht, wird wegen רבה ועצם (V. 7. 9) zu J gehören, ebenso V. 22, eine Variante zu V. 15—21, wahrscheinlich auch die in Q eingesprengten Worte בחמר ובלבנים ובכל עבדה בשדה, da die Vorstellung in E V. 11 eine etwas andere ist.

In Kap. 2, welches mit Ausnahme von V. 23b. c. 24sq. ganz zu JE gehört, ist die Scheidung nicht durchzuführen, wenngleich die Geburt und Flucht Mose's sowohl in J als in E erzählt sein wird. Der Satz V. 6 „und sie sah den Kleinen und siehe es war ein weinender Knabe“ ist schwerlich aus einer Feder geflossen. In dem selben Verse fallen die Worte ותחמל עליו wegen ihrer Stellung vor dem folgenden Satz auf, welche letztere sich am natürlichsten an ותרא את־הילד[1] anschliessen würde. Vermutlich ist ferner die Namengebung 2, 10 alsbald nach der Rettung erfolgt, nicht erst, nachdem der Knabe gross geworden, wie es denn schwerlich die selbe Hand ist, die in V. 11 ויגדל משה und in V. 10 ויגדל הילד geschrieben hat. Vielleicht also — zumal wenn nach V. 1sq. Mose als erstes Kind der Ehe gilt — ist in den Hauptbericht ein anderer eingearbeitet, der nichts von Mose's Schwester weiss, sondern einfach erzählt: „und siehe ein weinender Knabe und sie erbarmte sich seiner V. 6 (und nahm ihn auf), und er ward ihr Sohn und sie nannte ihn Mose, weil sie ihn aus dem Wasser gezogen hatte V. 10.“ Endlich scheint es, dass V. 15 eine andere Motivierung der Flucht Mose's enthält als V. 13sq., und dass in dem selben Verse die beiden Schlusssätze keinen fortlaufenden Faden darstellen. V. 11—22 gehört im Ganzen zu J,

---

[1]) ותראהו ist eine Correctur, um את־הילד fortzuschaffen, vergl. LXX. Im MT blieb beides nebeneinander stehen.

vgl. אכן V. 14 mit Gen 28, 16 und רהטים V. 16 mit Gen. 30, 38; V. 1—10 im Ganzen zu E (ילד, אמה). Ob der Name Reguel aus J herkommt, bezweifle ich[1]). J nannte ursprünglich vielleicht überhaupt keinen Namen; Jethro scheint erst jehovistisch zu sein, vgl. zu Kap. 18.

540 In Kap. 3 passt der mit Q 6, 2sqq. parallele Passus, worin Gott seinen Namen Jahve offenbart, nämlich V. 10—15, ohne Zweifel nicht für J, sondern nur für E. Wirklich erscheint hier überall im Munde des Erzählers אלהים V. 11. 12. 13. 14. 15, während von nun ab dies Kriterium für längere Zeit aufhört, freilich wie es scheint, mehr durch Schuld des Bearbeiters, als nach der Absicht des Elohisten selber, der nach wie vor für gewöhnlich den allgemeinen Namen gebraucht zu haben scheint[2]). Auch in 3, 1—9 finden sich von E zerstreute Spuren, so in V. 4 der Satz nach dem Athnach mit dem charakteristischen Anruf im Vokativ (vor der eig. Anrede) und mit der Antwort הנני, vgl. ausserdem Elohim nach dem kurz vorhergehenden Jahve. Daran schliesst sich V. 6 (האלהים) und V. 9. Uebrigens liegt hier vorzugsweise J zu Grunde (vgl. V. 8), ebenso wieder in 3, 16—4, 17, obgleich auch da Motive aus E einfliessen, z. B. 3, 21sq. (11, 1—3). 4, 17. Man muss jedoch beachten: bei solchen Reden Jahve's verfährt der Jehovist freier als sonst und componiert, unter Benutzung seiner Vorlagen, ziemlich selbständig. Bestimmt auf J führen 3, 16—18 (vgl. V. 18 דרך שלשת ימים mit 8, 23 und א' העברים mit 7, 16. 9, 1. 13. 10, 3) und namentlich 4, 1—9. Denn hier werden die Zeichen, die Mose thut, von den ägyptischen Plagen — die nachher Jahve allein bewirkt — unterschieden; sie geschehen nicht vor Pharao, sondern vor dem israelitischen Volke, um den Gesandten Jahve's bei diesem zu beglaubigen (4, 30); dabei spielt der Stab als Medium überhaupt keine Rolle und fehlt bei den beiden letzten Zeichen gänzlich. Eine ganz andere Vorstellung, die nach dem, was wir

---

[1]) schwerlich ist der Vater Hobab's Num. 10, 29 der Priester von Midian mit seinen sieben Töchtern Exod. 2, 16 sqq.

[2]) In V. 14 am Schluss ist אהיה eigentlich nicht mehr passend, Jahve selbst nennt sich mit Recht ὁ ὢν in 1. Person, für andere aber ist er ὁ ὢν in 3. Person, also יהוה. Auf die Frage, wie sein Name sei, antwortet Gott: „Bin — sintemal ich bin. So sollst du zu Israel sagen: Ist hat mich zu euch gesandt.“ So nach Ibn Ezra.

über Kap. 7—10 erkannt haben, sicher auf E führt, findet sich 4, 21. 17. Hier sind wie in Q die Zeichen, die Mose verrichten soll, eben die Plagen, er thut sie vor Pharao, nicht vor dem Volke, der Stab ist bei allen das notwendige Vehikel.

Hat man bei 3, 1 —4, 17 die Empfindung, ein Stück aus Einem Guss vor sich zu haben, so macht sich umgekehrt bei 4, 18sqq. der zusammengesetzte Charakter sehr bemerklich. Offenbar ist weder 4, 19 die Fortsetzung von 4, 18, noch V. 21 von
V. 20, noch V. 27 von V. 24—26. Sehen wir vorläufig ab von 541
V. 27—29, so ist für J in Anspruch zu nehmen V. 18. 20. 24. 25 und zwar deshalb, weil Mose hier Weib und Kind mit nimmt und nur einen Sohn (בְּנוֹ V. 20) hat, gegen E 18, 2sqq. Zu E gehört dann V. 19. 21—23 vgl. bes. V. 21. Man könnte denken, dies Stück knüpfe, alles dazwischen Liegende überschlagend, direkt an JE 2, 23. Bei näherer Ueberlegung erhellt aber, dass 4, 19. 21 doch nicht die erste Offenbarung Jahve's an Mose sein kann, sondern eine frühere inhaltreichere voraufgegangen sein muss. Es scheint also, dass in E der Auftrag, Israel zu befreien, nicht wie in J ohne weiteres zusammen fiel mit dem Befehl nach Aegypten zurückzukehren; erst etwas später bei einem bestimmten näheren Anlass wird diese praktische Konsequenz gezogen. Darnach ist die Richtigkeit der gegenwärtigen Stellung des ersten Satzes von 2, 23 zu beanstanden (vgl. LXX 4, 19), möglicherweise hat sich der Jehovist um J's willen eine Umstellung erlaubt. Die Hand des Jehovisten ist ebenfalls bei der Placierung des letzten Satzes von 4, 20 thätig gewesen, der nicht zu J, sondern zu E gehört, und desgleichen vielleicht bei einigen Redewendungen von V. 22sq. — Was 4, 27—31 betrifft, so ist der pragmatische Zusammenhang des Stückes in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht zu leugnen. Deutlich nun stammt V. 29—31 aus J, wegen der Rückbeziehung auf 3, 16 und wegen V. 30: er that die Zeichen vor dem Volk. Andererseits steht V. 27 nicht in Verbindung mit J V. 18. 20. 24—26, denn in diesen Versen ist Mose schon weiter als am Berge Gottes, wo Aharon ihn treffen soll. Wie also? soll man V. 27 zu E weisen? Dazu sind V. 27—31 zu gleichartig und geschlossen. Ich glaube, dass Aharon hier ebenso wie in JE Kap. 7—10 erst durch den Jehovisten — wenn auch vielleicht auf Grundlage von E — eingeführt und gleich dem Mose einer früheren Anwesenheit auf dem Horeb gewürdigt worden ist. In J hat Mose zu dem

Volk geredet und die Zeichen gethan — das erheischt 4, 1—9[1]).
Der Jahvist weiss nichts von Mose's mangelnder Redefähigkeit, er
lässt ihn sogar vor Pharao in Kap. 7—11 ausschliesslich das Wort
führen. Auch 5, 1 sqq. ist das pluralische Subjekt ursprünglich
542 nicht Mose und Aharon, sondern nach 3, 18 vgl. mit 5, 3 notwendigerweise Mose und die Aeltesten.

5, 1—6, 1 ist wohl im Ganzen aus J entlehnt, vgl. V. 3 mit 3, 18. 8, 23. 7, 16. 9, 1. 13. 10, 3 und die נגשים (gegen 1, 11). Doch fällt מתכנת V. 8 gegen תכן V. 18 auf und hie und da eine Abundanz der Rede, z. B. V. 4. 5.

Man sieht: so wenig sich in JE Ex. 1—11 die Scheidung in's Einzelne hinein durchführen lässt, so ist doch die Thatsache evident, dass dies Geschichtswerk auch hier wie in der Genesis aus J und E zusammengesetzt ist, durch die Hand eines Bearbeiters, der viel freier mit seiner Vorlage verfuhr und sie dadurch viel mehr zu einem Ganzen verschmolz, als es der letzte Redaktor mit Q und JE gethan hat.

Der Auszug und die Ankunft am Sinai. Exod. 12—18.

1. Die Passahnacht 12, 1—13, 16. Aus Q: 12, 1—21. 28. 37 a. 40 sq. 43—51. 13, 1. 2. Nicht V. 21—23, denn diese Verse sind unabtrennbar von V. 24—27, und trotz aller Aehnlichkeit differieren sie von Q in Sachen und Ausdrücken, vgl. V. 21 die Aeltesten, das Zusammenfallen von Nehmen und Schlachten des Opfers, bei dem das einjährige Alter nicht hervorgehoben wird (gegen V. 3. 6), V. 22 den Satz: „und nehmt ein Bund Ysop und taucht es in die Blutschüssel und berührt damit“ gegen V. 7. Auch nicht V. 42, denn die Vigiliennacht ist nicht das Passah des Vierbundesbuchs. Andererseits ist es ebenso wenig zu rechtfertigen, wenn Kayser V. 11—13 zu JE ziehen will, denn dort ist die ängstliche Eile nicht als Ritus befohlen, sondern geschichtlich veranlasst und hat seine Stelle nicht beim Passah, sondern bei den Mazzen (Deut. 16, 3), ferner ist der Ausdruck שפטים nur bei Ezechiel und in Q gebräuchlich und endlich scheint משחית V. 13 Abstractum, dagegen V. 23 Concretum zu sein. Auch V. 37 a gehört der Form nach zu Q, obwohl in JE an dieser Stelle eine ähnliche Nachricht

[1]) vielleicht besser 4, 1—12. denn streng genommen schliessen V. 10—12 und V. 13 sqq. einander aus, so dass V. 10—12 besser noch als zum Vorhergehenden (zu J) gehörig zu betrachten sind.

gestanden haben muss. Es ist übrigens, was wir als Q bezeichnen, hier schwerlich ein schriftstellerisches Ganzes einheitlicher Conception, dennoch aber JE gegenüber als Einheit zu betrachten, mit durchaus gleichen Ausdrücken, Vorstellungen, gesetzlichen Institutionen. Dabei beruhigen wir uns vor der Hand.

In JE ist 12, 29—39. V. 42 die Fortsetzung von 11, 4—8. Wenn aber dort vorzugsweise J zu Grunde gelegt ist, so hier E. Denn während 10, 29. 11, 8 ausdrücklich gesagt ist, Mose werde nicht wieder vor Pharao erscheinen, sondern dieser selbst mit all 543
seinen Knechten sich zu ihm bemühen, lässt Pharao 12, 31 in totalem Widerspruch dazu Mose und Aharon zu sich rufen. Auf E weisen auch die Ausdrücke, wenigstens von V. 31 an, vgl. V. 32 mit 10, 24. 9, ferner גברים und טף V. 37, endlich בְּנֵי יִשׂ' wofür J einfach ישראל sagt, V. 31. 35. 37. Doch wird daneben noch J benutzt sein, namentlich V. 29sq.: in V. 30a wird der Ansatz dazu gemacht, den Pharao und seine Knechte zu Mose „herabgehen“ zu lassen.

Schon der direkte Anschluss von 12, 29 an 11, 8 beweist, dass 12, 21—27, wenn es überhaupt zu JE gehört, doch jedenfalls ein jüngerer Zusatz zu der Erzählung der ursprünglichen Quellen ist. Das Gleiche erhellt daraus, dass hier (wie in Q) die Verschonung Israels von Seiten des Würgengels als das der Feier zu Grunde liegende Faktum betrachtet wird. In J und E wird daran nicht gedacht, dass die Plage auch Israel hätte treffen können[1]), es gilt als selbstverständliche und an keine weitere Bedingung geknüpfte Voraussetzung, dass „Gott einen Unterschied macht,“ aller Nachdruck ruht auf dem tödlichen Schlage der starken Hand selbst, dieser Schlag und nicht die Verschonung davon wird gefeiert. So auch 13, 3—16. Indessen gehört dies letztere Stück trotzdem nicht zu dem älteren Bestande von JE, sondern geht ebenso wie 12, 21—27 auf eine spätere, wenn auch nicht die gleiche Hand zurück. Denn ursprünglich muss auf das Stück 12, 29—42 (excl. V. 40sq.) alsbald 13, 17sqq. gefolgt sein. Eine unschicklichere Stelle für die Predigt, welche Mose 13, 3—16 hält „Gedenket an den heutigen Tag u. s. w.“ — wobei er Kap. 14 beständig ante-

[1]) Nach J wohnt Israel gar nicht unter den Aegyptern, sondern für sich im Lande Gosen. Auch der Schlusssatz in 12, 22 stimmt nicht zu den sonstigen Voraussetzungen, wohl aber mit Num. 33, 3 ממחרת הפסח.

cipiert — lässt sich nicht denken, zumal wenn der Auszug wirklich in der Verwirrung und Eile vor sich gegangen ist, wie vorher und nachher berichtet wird; den ursprünglichen Erzählern, denen die Sache doch einigermassen in der Vorstellung lebendig und gegenwärtig gewesen sein muss, kann man ein so völliges Herausfallen aus der Situation nicht zutrauen. Man beachte ausserdem die Ausdrücke בית עבדים V. 3. 14, עבד עבדה in kultischem Sinne V. 5, העביר und שגר V. 12, הזכרים V. 12. 15, חזֶק יד V. 3. 14. 16 statt יד חוקה, הקשה mit ausgelassenem Objekt und mit Subjekt Pharao statt כבד את־לבו oder חזק את־לבו (gewöhnlich mit Jahve
544 als Subjekt). Weiter den predigenden Ton, der den Aelteren völlig fremd ist; endlich die Stufe der Religiosität, die hier herrscht und sich z. B. V. 9. 10 sehr deutlich ausspricht. Es ist ungefähr die deuteronomische, auf der jedenfalls die Autoren, welche uns von den Patriarchen erzählen, wie sie Steine und Altäre aufrichten, heilige Bäume pflanzen und Brunnen graben, nicht stehen. An das Deuteronomium (Deut. 6. 7. Jos. 4) erinnern auch die Ausdrücke und Wendungen, und die Verordnung 13, 6 entspricht ganz derjenigen in Deut. 16, 8, im Gegensatz einerseits zu Exod. 12, 16, andererseits zu 23, 15. 34, 18[1]).

Der Verfasser von 13, 3—16 ist wenn nicht der Jehovist selber, ein deuteronomistischer Bearbeiter desselben. Er ist sowohl in manchen charakteristischen Ausdrücken abhängig von den jehovistischen Quellen, als auch in den Elementen selber, die seiner ermahnenden Rede zu Grunde liegen und das einzig Inhaltliche darin bilden. Diese Elemente sind V. 6sq. und V. 12sq., und sie sind im Ganzen wörtlich entnommen aus 34, 18—20. Bemerkenswerte Unterschiede sind nur einmal der Zusatz V. 6 „am 7. Tage ist ein Fest Jahve's," sodann die Verschärfung V. 7: „nichts Saures und Säuerndes soll sich bei dir finden in deinem ganzen Gebiet," endlich V. 12 das העביר. Diese Unterschiede teilt unser Stück mit dem Deuteronomium (16, 8. 4), העביר speciell mit den Schriftstellern des siebenten Jahrhunderts und des Exils. — Hin-

---

[1]) Nunmehr kann man sagen, dass nach der Ueberlieferung der Quellen von JE das Fest nicht durch den Auszug, sondern eher der Auszug durch das Fest veranlasst worden ist, s. 5, 1. 3. 8, 21 sqq. 10, 8 sq. 24 sqq., womit zusammenhängt 11, 2 sq. 12, 35 sq. (Knobel zu 3, 22 und Hos 2, 15). Bloss die Mazzen werden 12, 34 geschichtlich erklärt, ausserdem V. 42 die Vigiliennacht zum Andenken an den nächtlichen Auszug.

gegen ist 11, 21—27 schwerlich dem Jehovisten zuzuschreiben. Das Redenhalten an's Volk und der Ton erinnern zwar an 13, 3sqq., vgl. 12, 24—27 mit 13, 5. 8. 10. 14sq., aber schon in diesen Versen differieren die Ausdrücke sehr merklich, und schwerlich hat das Passahopfer 12, 27, um deswillen Israel vom Würgengel geschont wurde, Platz neben der Erstgeburt von Rindern und Schafen, die dargebracht wird, weil Jahve alle Erstgeburt Aegyptens tötete und mit gewaltiger Hand sein Volk ausführte 13, 15. Man wird 12, 21—27 entweder für einen späteren Zusatz zu JE halten müssen, oder aber für einen Anhang unbekannten Ursprungs zu Q: es steht in der Mitte zwischen beiden, in Form und Ton etwas
mehr auf seiten des Jehovisten, in der Sache fast ganz auf seiten 545
von Q. Doch ist neben den bereits oben angemerkten Nüancen noch hervorzuheben, dass in Q das Benetzen der Thürpfosten mit dem Lammblute als etwas nur einmal zu bestimmtem Zwecke in Aegypten Geschehenes angesehen wird[1]), dahingegen in V. 21—27 als ein alljährlich zu wiederholender ständiger Ritus.

2. *Der Uebergang durch's Schilfmeer* 13, 17—15, 21. Nach Knobel scheidet Nöldeke für Q aus: 13, 20. 14, 1—4. 8. 9. 10 (Schluss). 15—18. 21 (a + d). 22. 23. 26. 27a. 28. 29. Mich dünkt, hier sei zu viel für Q in Anspruch genommen. Zunächst spricht schon die Redensart *Jahve verhärtete Pharao's Herz* (V. 3. 4. 8. 17), auf die sich Nöldeke beruft, mehr für den Verf. von 10, 19. 27, als für Q, wo es gewöhnlich neutral heisst: *Pharao's Herz blieb hart*. Das würde freilich wenig in's Gewicht fallen, wenn nicht an den drei Stellen, wo jene Redensart erscheint, regelmässig noch andere Bedenken sich erhöben. V. 3. 4 sind weder sachlich noch formell eine gute Fortsetzung dessen, was Mose zu Israel sagen soll, vielmehr schliesst ויעשו כן am Schluss von V. 4 unmittelbar an V. 2 an. In V. 8sq. fällt die Dublette auf: „Pharao setzte hinter den Kindern Israel her . . . . . die Aegypter setzten hinter ihnen her"; mit V. 8b. nach dem Athnach scheint neu angesetzt zu werden. Das schwerste Bedenken erhebt sich bei V. 16—18sqq. Den Stab Mose's aus späterer Ueberarbeitung zu erklären und sich dafür auf V. 21. 26sq. zu berufen, geht nicht an. Vergleicht man nämlich 8, 2 mit 8, 13, oder 9, 22 mit 9, 23, oder 10, 12 mit 10, 13, oder 17, 9 mit 17, 11sq., oder

[1]) vgl. b. Sanhedrin 15b. Wähner, Antiq. I 606.

Jos. 8, 18 mit V. 19, so ist unwidersprechlich, dass zwischen 14, 16 und 14, 21. 26sq. durchaus keine Differenz besteht, sondern auch in den letzteren Versen der Stab in der Hand Mose's vorausgesetzt wird (ebenso wie 10, 21, vgl. 4, 17, wo das ein für allemal gesagt ist). Schliesslich ist es doch auch ein wunderbarer Umstand, dass von V. 15 an kaum ein einziger für Q charakteristischer Ausdruck (z. B. קהל עדה) vorkommt und dass Aharon so gänzlich zurücktritt, der in Q bisher stets das Subjekt von ויט ידו gewesen ist.

Mit Sicherheit ist aus Q ausser 13, 20[1]) nur abzuleiten: 14,
546 1. 2. V. 4: ויעשו כן, V. 8b. 9 (mit Ausn. der על־הים und על פי
החירת trennenden Worte), V. 10: ויצעקו ב׳ י׳ אל־יי, V. 15 (mit Ausn. von מה תצעק אלי). Von da ab verliert sich die Spur dieser Quelle (V. 28?). Das, was man sonst noch dazu gerechnet hat, aus ihr abzuleiten, dazu ist man darum gekommen, weil man immer nur von der Entgegensetzung zweier Quellen ausging. Es sind aber drei, die jehovistische Erzählung ist, wie das jehovistische Geschichtsbuch überhaupt, aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, welche sich sogar noch aus dem zu Gunsten von Q verstümmelten Reste desselben erkennen lassen. Denn wie lässt sich das Verhältnis von V. 19a zu V. 19b anders erklären? Die Stellen, die man fälschlich zu Q gewiesen hat, rühren aus E her. Der Stab Mose's ist dafür entscheidend, vgl. S. 64sqq. 70; die Ausdrücke stimmen wenigstens, wenn sie auch nicht beweisend sind. Die Scheidung zwischen J und E trifft von V. 21 an zusammen mit Knobel's Scheidung der „Grundschrift“ und des Jehovisten. Der Unterschied der beiden Quellen gestaltet sich hier genau ebenso wie bei den Plagen: in J führt Jahve durch elementare Gewalt das Wunder herbei, in E Mose durch das Aufheben seines Stabes. Es hängt damit zusammen, dass die Sache dort viel natürlicher zugeht, wie hier. „Jahve liess das Meer durch einen starken Ostwind, der die ganze Nacht wehte, schwinden und machte es trocken V. 21 (die Hebräer zogen durch, die Aegypter hinterdrein; am jenseitigen Ufer gerieten sie an einander); und gegen die Morgenwache kehrte sich Jahve zu des Aegypters Herr in der Feuer- und Wolkensäule und bestürzte des Aegypters Heer V. 24 und hemmte das Rad seiner Wagen und liess ihn in's Unwegsame geraten. Da sprach der Aegypter: ich will fliehen vor Israel, denn

[1]) Dieser Vers gehört nicht zu JE, denn hier heisst אתם (Οθωμ) vielmehr פתם, mit dem ägyptischen Artikel.

Jahve streitet für sie gegen Aegypten V. 25. Aber das Meer kehrte zurück gegen Morgen zu seinem gewöhnlichen Stande, und die Aegypter flohen ihm entgegen und Jahve schüttelte sie mitten in's Meer V. 27. An jenem Tage half u. s. w. V. 30. 31." In E erhebt Mose den Stab, da spaltet sich das Meer, die Israeliten gehen hindurch; als sie drüben sind, erhebt Mose wieder die Hand, da stürzen die Wassermauern über den verfolgenden Aegyptern zusammen. Beachtenswert ist, dass diese Vorstellung der Sache abhängig ist von dem Liede 15, 8. Vor V. 21 ist die Zerlegung von JE nicht so sicher zu bewerkstelligen. Zu E gehören V. 3. 4 (excl. ויעשו כן) V. 7. 8a. כל סוס . . וחילו in V. 9. Anfang von V. 10. מה תצעק אלי in V. 15. V. 16—18. V. 19a und vielleicht der Schlusssatz von V. 20. Zwischen V. 10 und V. 15 muss erzählt 547
sein, dass Mose, bedrängt von seinen Landsleuten, verzweifelnd zu Gott schrie (17, 4). Zu J gehören V. 5. 6. והנה מ' . . . . מאד in V. 10. V. 11—14. V. 19b. V. 20. In V. 20 ist der Text entstellt, es muss hier der Uebergang von Tag zu Nacht gemacht werden, etwa so: ויהי חשך ויאר (הענן) את הלילה. Formelle Kriterien: für E der häufige Gebrauch von פרעה, בני ישראל; für J מצרים, ישראל (singularisch).

In 13, 17—22 scheint der Jehovist ebenso wie in 12, 29—42 vorzugsweise E zu Grunde gelegt zu haben (excl. V. 21sq. = J), vgl. אלהים V. 17sq., und V. 19 mit Gen. 50, 24. Auch das Festlied in Kap. 15 könnte man wegen 15, 8 und weil 15, 19 mit 14, 23. 29 stimmt, versucht sein zu E zu weisen. Dagegen aber spricht 15, 17 die Erwähnung Jerusalems; das Lied muss also erst vom Jehovisten aufgenommen sein, wenn es nicht vielleicht am Schluss von späterer Hand erweitert ist.

3. Der Zug durch die Wüste und die Ankunft am Sinai. Kap. 15, 22—18, 27. Zu Q rechnet man zunächst 15, 22. 23. 27. Zugegeben, dass Q diese Stationen enthalten hat —, ebenso gewiss hat sie auch JE enthalten, denn wenn Elim hier gegenwärtig nicht mehr anderweit nachweisbar ist, so steht die Sache für Q mit Jam Suph nicht anders. Mit welchem Rechte nun macht man JE hier unvollständig, um Q vollständig zu machen? Nach dem Zusammenhange hat doch JE das nächste Recht auf diese Verse, V. 22b. und V. 23 stehen in ganz deutlicher Beziehung zu V. 24sqq.[1]). Es müssten sehr bedeutende formelle Gründe für

[1]) vgl. Kayser S. 50. Zu 15, 25 Jos. 24, 25.

Q sprechen, um die Herausreissung zu rechtfertigen. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. In V. 22 ist ויסע משה dieser Quelle fremd, ebenso wie ישראל (statt dessen בני י' oder בית י'), in V. 23 fehlt das charakteristische ויסעו מן an der Spitze. Desgleichen in V. 27, im letzteren Verse passt auch der episodische Inhalt viel eher zu JE als zu Q. Mit Num. 33 richtet man nichts aus, wenn man nicht vorher den Nachweis liefert, dass es unmöglich oder unwahrscheinlich sei, dass der Verfasser dieses Katalogs jünger sei als JE. — Weiter soll nach Nöldeke ganz Kap. 16 aus Q stammen, nur dass man vielleicht einige kleine Zusätze anzunehmen habe[1]).
548 Die Zusätze sind jedoch so klein nicht. Wenn V. 9sqq. aus Q herrühren, so V. 4—8 sicher nicht, denn unleugbar wissen wir aus V. 4—8 schon alles, was wir erst aus V. 9sqq. erfahren sollen. Aehnlich wie V. 4—8 zwischen Q V. 1—3 und V. 9sqq., drängen sich V. 27—30 zwischen Q V. 22—26 und V. 31sqq. In V. 24 —26 ist es bereits längst Sabbath, also ist V. 27, wo der siebte Tag erst angeht, davon nicht die Fortsetzung: hinwiederum giebt es V. 31 für dass Suffixum in שמו keine Beziehung in V. 27—30, somit schliesst V. 31 an V. 26. Weiter. Wie finden die identischen Angaben V. 15 und V. 31, V. 35a und V. 35b. neben einander Platz? wie vertragen sich die Widersprüche, dass nach V. 21 das Manna bei der Hitze schmolz und dass es V. 23 verkocht und verbacken wurde? dass nach V. 16a. V. 18c—21 jeder nach seinem Bedürfnis (לפי אכלו) sammelte, dahingegen nach V. 16b. 17. 18a. b. jeder immer genau ein Omer? Dazu vgl. messen V. 5 הכיל V. 18 מדד, aufheben V. 19sq. הותיר V. 23sq. הניח, Gewürm V. 20 תולעים V. 24 רמה (überh. V. 20 mit V. 24), doppelte Portion V. 29 לחם יומים V. 22 לחם משנה, ein Wechsel der Ausdrücke, der aus der Spracharmut von Q nicht erklärt werden kann.

Zu Q gehört 16, 1—3. V. 9—13a . . . . V. 16b—V. 18 (bis zum Athnach). V. 22—26. V. 31—34. 35a. Der Faden ist vollständig, nur zwischen V. 13a und V. 16b gelingt die Scheidung nicht; jedoch muss man festhalten, dass V. 15 und z. T. V. 14 nicht gleichen Ursprungs mit V. 31 sein kann und dass der Satz V. 16a durch לפי אכלו von V. 16b—18 getrennt und mit V. 19 —21 verbunden wird. Der Rest stammt aus JE, mit Ausnahme je-

---

[1]) Die Prolepsis 16, 33sq. ist übrigens nicht anstössiger als הצאתי 12, 17. Gegen de Wette, Beiträge II. 223.

doch von V. 36, einer späteren Glosse, und von V. 6—8, einem
Zusatz des letzten Redactors, der bezweckt die Differenzen zwischen
JE und Q zu Gunsten der letzteren Quelle auszugleichen: dort ist
nämlich V. 4 nur von Brot [1]), hier V. 12sq. von Fleisch und Brot
die Rede. Also V. 4sq. V. 13—16a (mit Ausn.) איש לפי אכלו לקטו
V. 18. V. 19—21. V. 27—30. V. 35b = JE. Der bedeutendste
sachliche Unterschied gegen den sonst sehr ähnlichen Bericht aus
Q ist der zweimalige Ungehorsam des Volkes gegen den göttlichen
Befehl. Der Jehovist scheint ziemlich selbständig mit seinen Vor-
lagen zu verfahren und fand z. B. schwerlich den Sabbath darin
vor. Die Thora V. 4 ist nicht das Sabbathsgebot, sondern die be-
stimmte Weisung, nicht mehr als das tägliche Brot, דבר יום ביומו, 549
zu sammeln, es wird auf V. 20 Bezug genommen. Der Ton in
V. 27—30 erinnert an's Deuteronomium, und man fragt, woher
denn die מצותי ותורתי dem Volke bekannt sein sollen? Auch in
15, 22—27 scheint der Jehovist (Deuteronomist?) V. 26 frei zu-
gesetzt zu haben, der Vers führt den unverständlichen Schlusssatz
in V. 25 aus. Aber in ganz schiefer Weise, denn in V. 25 wird
der Brunnen geheilt (s. den betr. Ausdruck 2 Reg. 2, 22. Ezech.
47, 8. 11), nicht Israel. Welche Quelle übrigens in JE 15, 22—27
und Kap. 16 zu Grunde liegt, wage ich nicht zu bestimmen.

In Kap. 17 und 18 gehört nur ein Vers zu Q, nämlich 17, 1. Wenn Kayser dies nicht anerkennen will, so ignoriert er den Ausdruck כל עדת ב׳ י׳. Der letze Satz ואין . . . העם ist allerdings auszunehmen (העם), auch nach 17, 8 befinden wir uns in Raphidim. JE enthält Kap. 17. 18 drei Geschichten: 17, 2—7 Massa und Meriba, 17, 8—16 Kampf mit Amalek zu Raphidim, 18, 1—27 Besuch Jethro's im hebräischen Lager. Widerwillig entdecke ich in 17, 2—7 Spuren der Brüchigkeit. Denn es wäre sehr wünschenswert, wenn man diese Erzählung der einen und die parallele Num. 20, 2sqq. der anderen Quelle des Jehovisten zuweisen könnte [2]). Aber vgl. 17, 2 mit V. 3:

[1]) Das Fleisch kommt in JE erst Num. 11.

[2]) Deut. 33, 8 werden Massa und Meriba — zwei verschiedene Orte? — auf eine dritte und ganz abweichende Art gedeutet: Jahve erprobte den Mose in Massa, stritt für ihn (Is. 1, 17) zu Meriba. Nach dem Zusammenhang kann נסה und ריב hier nur im guten Sinn gebraucht sein. Man sieht, wie weiter nichts fest steht als die Namen der Quellorte und wie die Geschichten nur Erklärungen derselben sind. Das eigentliche Deut. erwähnt nur Massa 6, 16. 9,

Da hatte das Volk kein Wasser zu trinken, und das Volk zankte mit Mose und sie sprachen: gebt uns Wasser zu trinken! und Mose sprach zu ihnen: was zankt ihr mit mir! was versucht ihr den Jahve!

Da litt das Volk Durst nach Wasser und das Volk murrte gegen Mose und sprach: warum hast du mich heraufgeführt aus Aegypten, mich und meine Kinder und mein Vieh vor Durst zu töten?

Worauf bezieht sich ferner שָׁם V. 6? und wie verhält sich der Fels am Horeb zu dem Hügel bei Raphidim V. 8sq.? Ich weiss
550 keine Antwort auf diese Fragen. Auch in Bezug auf 17, 8—16 weiss ich nicht, ob der beim Quellenfinden sachlich notwendige Stab Mose's beweisend ist für den gleichen Ursprung dieses und des vorhergehenden Stückes. Derselbe schliesst allerdings Q bestimmt aus, und erweckt ein Vorurteil für E, kommt aber, wenn gleich in viel geringerer Bedeutung, auch in J vor Exod. 4, 1sqq., so dass er zwischen J und E kein sicheres Kriterium bildet. Die Ausdrücke גבר und חלש erscheinen wieder 32, 18, ebenfalls in einer Erzählung wo Mose und Josua die Hauptpersonen sind. Am Schluss ist V. 15sq. eine wenig entsprechende Ausführung des Befehls V. 14, obwohl der Zweck des Buchs und des Altars der selbe ist.

Kap. 18. ist ein im Ganzen heiles Stück aus E. Besonders gilt dies für 18, 13—27, vgl. אלהים V. 15. 16. 19 (ter). 21. 23 und die Parallele Num. 11, 16sq. 24—30. Darnach auch für 18, 1—12, vgl. den Widerspruch von 18, 2—6 gegen 4, 20. 24—26. 2, 22. Aber in dieser ersten Hälfte des Kapitels befremdet der ganz unmotivierte und gegenüber 18, 13sqq. sehr auffallende Wechsel der Gottesnamen. Desgleichen die Namen יתרו und כהן מדין, während es von V. 13 ab immer nur heisst חתן משה. Ferner ist V. 10 deutlich ein Duplum zu erkennen: „der euch gerettet hat aus der Hand Aegyptens und Pharao's, der das Volk gerettet hat unter der Hand Aegyptens weg.“ Ebenso V. 1: „Jethro hörte, was Elohim Mose und Israel gethan habe, dass Jahve Israel aus Aegypten geführt habe (wo Elohim und Jahve bestätigend hinzutritt).“ Darnach wird man geneigt, auch V. 8 für zusammengesetzt

---

22 und scheint die Verse Ex. 17 im Auge zu haben. Aus der Reihenfolge Deut. 9, 22 darf man schwerlich Schlüsse ziehen. Wenn Hieronymus Exod. 17, 7 Meriba auslässt, so hat er dies sicher auf eigene Hand gethan, um nicht mit Num. 20 in Kollision zu geraten. Meriba ist sonst immer Kades.

zu halten, zumal der ganze Passus V. 8—10 an Ueberfüllung
leidet. Es scheint somit, dass der Jehovist in 18, 1—12 den Be-
richt von E mit anderswoher entlehnten Zügen versetzt hat.
Auf seine persönliche Rechnung kommt wohl das harmonistische
אחר שלוחיה V. 2, auch hat er die Etymologie von Gersom entweder
hier nach 2, 22 oder wahrscheinlicher dort nach unserer Stelle
eingesetzt. — Es ist, mit Rücksicht besonders auf V. 13—27, be-
zweifelt worden, ob Kap. 18 hier an seiner richtigen Stelle stehe.
Nun ist freilich der Zusammenhang hier überall nur ein ganz
äusserlicher, lokaler, die Stücke sind sehr lose aneinandergereiht,
und es macht innerlich kaum einen Unterschied, ob die (auch in
ihrem Inhalt grossenteils sehr ähnlichen) Geschichten des Wüsten-
zugs Exod. 17 oder Num. 20, Exod. 16. 18 oder Num. 11 erzählt
werden. Aber es scheint doch, dass in Kap. 18 die Israeliten nicht
erst frisch vor dem Berge Gottes ankommen, sondern schon länger
dort lagern V. 5. 12. 13 sqq. Auch sollte man meinen, es sei na- 551
türlicher, wenn die Anstellung der Beamten auf die Gesetzgebung[1])
folge, nicht umgekehrt.

Die Gesetzgebung und der Aufenthalt am Sinai.
Ex. 19—Num. 10.

1. War bisher in der Erzählung von Genesis und Exodus, trotz ihres complicierten Charakters, doch ein natürlicher Gang, ein angemessener Fortschritt leidlich zu verfolgen, so wird das von jetzt ab anders, und zwar deshalb, weil das Vierbundesbuch, dessen dünner historischer Faden bisher ohne merkliche Störung in dem compakteren Gewebe des jehovistischen Geschichtsbuchs mit unterlaufen konnte, nunmehr in sein eigentliches Element, die Gesetzgebung, eintritt und dadurch so kolossal anschwillt, dass es eigentlich ein Ding der Unmöglichkeit war, seitdem die Verschmelzung von Q und JE noch weiter fortzusetzen. „Durch eine höchst traurige, unbegreifliche Redaktion werden diese vier letzten Bücher Mose's ganz ungeniessbar. Den Gang der Geschichte sehen wir überall gehemmt durch eingeschaltete zahllose Gesetze, von deren grösstem Teile man . . . nicht einsehen kann . . ., warum sie hier angeführt und einge-

---

[1]) Die חקי אלהים ותורתיו sind zwar V. 16. 20 keine fertigen Gesetze, sondern die bei den jedesmaligen Anlässen stets neu geschöpften Rechtsentscheidungen (V. 19), aber sie scheinen doch die Unterweisung Mose's auf dem Sinai und seinen Verkehr daselbst mit Gott schon vorauszusetzen.

schaltet werden.“ Indessen giebt es, um sich in diesem Labyrinth zu finden, ein einfaches und im Ganzen richtiges Mittel, nämlich „sorgfältig zu sondern, was eigentliche Erzählung ist . . . . von dem, was gelehret und geboten wird.“ Anerkanntermassen gehört die Masse des gesetzlichen Stoffes zu Einer Schicht, zu Q im engeren oder weiteren Sinne, nämlich Exod. 25, 1—31, 17. Kap. 35—40. Lev. 1—27. Num. 1, 1—10, 28. Hiervon werden wir also absehen und zu untersuchen bleibt dann nur noch übrig Exod. 19—24. 31, 17—34, 35. Num. 10, 29 sqq.[1]).

Es wird hier Folgendes berichtet. Am Sinai angelangt, wird Israel zunächst durch Mose auf die bevorstehende Theophanie vorbereitet, darnach fährt Jahve unter Donner und Blitz nieder auf den heiligen Berg und verkündet dem Volke mit lauter Stimme
552 die zehn Gebote 19, 1—20, 18. Erschreckt bitten sie, Mose möge für etwaige weitere Offenbarung die Vermittlung übernehmen. Das geschieht, Mose allein naht sich Gotte, welcher ihm die Gesetze zu weiterer Publicierung mitteilt 20, 19—23, 33. Alle die Worte und Rechte, die er empfangen, legt Mose nun dem Volke vor und verpflichtet dasselbe in aller Form auf den Codex, worin er sie verzeichnet hat. Danach geht er in Josua’s Begleitung wieder hinauf zu Jahve, und verweilt dort vierzig Tage. Jahve redet mit ihm und giebt ihm zum Schluss die zwei Tafeln des Zeugnisses Kap. 24. 31, 18. Während der langen Abwesenheit ihrers Führers haben sich die Israeliten unten das goldene Kalb gemacht; darüber ergrimmt, zerschmettert Mose die Gesetzestafeln und vernichtet das Idol, dann aber bittet er wiederum bei Jahve für Israel. Davon indes, dass das Volk bei ihm am Sinai bleibe, will dieser nichts wissen; es müsse fort von der heiligen Stätte. Doch soll die Lade und die Stiftshütte ihm die unmittelbare Gegenwart Gottes ersetzen Kap. 32. 33. Mose erhält nun noch eine Offenbarung, es werden ihm abermals Worte mitgeteilt, welche Jahve dem Volk befiehlt; abermals bleibt er vierzig Tage bei Gott, um die zehn Worte auf steinerne Tafeln zu schreiben Kap. 34. Demnächst brechen die Israeliten auf vom Sinai, nunmehr von der Lade Jahve’s geführt Num. 10.

Ein naturgemäss fortschreitender Zusammenhang lässt sich hier nicht einmal im Ganzen und Grossen erkennen. Nach der Ver-

[1]) mit dem Vorbehalt, dass vielleicht auch hier sich noch kleinere Stücke aus Q finden, auf die wir zum Schlusse zurückkommen werden.

kündigung des Dekalogs verweilt Mose ein erstes, ein zweites, ein drittes Mal bei Jahve auf dem Sinai, immer zu dem gleichen Zweck, gesetzliche Mitteilungen von ihm entgegen zu nehmen. Offenbar ist, nach dem ersten Male 20, 21. 24, 3, die Aufzeichnung aller Worte und Rechte Jahve's in ein Buch und die kontraktliche Verpflichtung des Volkes darauf ursprünglich gemeint als der förmliche Abschluss der Gesetzgebung 24, 3—8; gegenwärtig aber ist es ein blosses Intermezzo. Denn kaum ist die Feierlichkeit vorüber, so geht Mose (mit Josua) wieder hinauf zu Gott und verweilt dort lange Zeit, während welcher Gott nochmals zu ihm redet, jedenfalls Worte gesetzlichen Inhalts. Endlich finden wir Mose Kap. 34 zum dritten Mal eine lange Weile auf dem heiligen Berge, zum dritten Mal empfängt er hier Worte und schreibt sie auf zwei Steintafeln V. 27sq. Dieser letzte Aufenthalt bei Jahve wird freilich durch den Zweck motiviert, die zerbrochenen ersten Tafeln wieder herzustellen — aber konnte Mose das nicht eben so gut unten besorgen, da ihm Jahve ja doch auf dem Berge nicht
das bereits früher Mitgeteilte noch einmal diktirt, sondern ganz 553
Neues gebietet? Und warum zeigt sich erst das dritte Mal der Abglanz Jahve's auf dem Angesicht Mose's? Ohne Zweifel stehen alle diese drei Aufenthalte Mose's auf dem Sinai, während deren er längere Zeit intim mit Gott verkehrt und Weisungen empfängt, eigentlich auf gleicher Linie, keiner setzt ursprünglich einen, geschweige zwei andere voraus, ihre Aufeinanderfolge ist unpragmatisch im höchsten Grade, ihre gegenseitige Beziehung völlig künstlich. Geht man nun weiter in die Einzelheiten ein, so steigert sich noch die Verwirrung. In Kap. 19 steigt Mose stets den Sinai auf und ab — keine Kleinigkeit: man ahnt nicht zu welchem Zwecke. In Kap. 24 am Anfang und Schluss ist es kaum möglich, sich zu orientieren, auch Kap. 33 hinterlässt vorzugsweise den Eindruck der Confusion. Wenn irgendwo, so ermöglicht hier nur die kritische Analyse ein Sachverständnis, freilich gerade hier eine sehr schwierige und bisher kaum angegriffene Arbeit. Ich will versuchen, die Erzählungsfäden zu entwirren, ohne mich dabei vor der Hand viel um die Durchführung der bisherigen Quellenscheidung zu kümmern.

2. Ich setze an bei Kap. 34. Zu dem Befehl vom Sinai aufzubrechen 33, 1sqq. ist der wirkliche Aufbruch Num. 10, 29 die wahre Fortsetzung. Dieser Sachverhalt wird nun durch das Da-

zwischentreten von Kap. 34 ganz unklar: es kann unmöglich hier seine richtige Stelle haben. Wer versteht den Uebergang von 33, 1—11 auf Kap. 34? und wie entspricht der Ankündigung 33, 17—23 die folgende Ausführung? ist das weiter nichts, als die Erfüllung der etwas neugierigen Bitte: lass mich deine Herrlichkeit schauen? Man betrachte einmal näher den Inhalt des 34. Kapitels. „Sei bereit morgen früh und komm herauf auf den Berg Sinai und stelle dich mir dort auf dem Gipfel des Berges. Und niemand gehe mit dir herauf und soll auch niemand sich sehen lassen am ganzen Berge, auch die Schafe und Rinder sollen nicht gegen den Berg zu weiden.“ Ist das nicht der *erste* derartige Befehl an Mose, eine einfachere und kürzere, aber deutliche Parallele zu Kap. 19? wozu sonst an dieser Stelle die Vorbereitungen V. 4? „Da machte sich Mose früh am andern Tage auf und stieg auf den Berg Sinai mit den Tafeln in der Hand, und *Jahve fuhr hernieder* im *Gewölk* und stellte sich dort neben ihn und er rief den Namen Jahve's an.“ Aber Jahve ist ja längst oben? was soll's, dass er erst jetzt herniederfährt? Kann man zweifeln, dass 34, 5 mit 19, 18. 20 völlig auf gleicher Linie steht? Als ob vorher
554 noch gar nichts dergleichen geschehen wäre, heisst es dann weiter V. 10. 11: „*ich bin im Begriff*, einen Bund zu schliessen, halte, was ich dir *heute* befehle“ — von einer Restauration, wie man sie nach Kap. 32sq. erwartet, ist nicht entfernt die Rede, wie denn auch gleich darauf nicht die alten, sondern andere und bisher noch nicht dagewesene zehn Worte geoffenbart und von Mose auf die Tafeln geschrieben werden. Wenigstens ist es nicht abzusehen, worauf sonst „diese Worte“ V. 27 sich beziehen können, als auf die eben vorher von Jahve verkündeten[1]. In jedem Punkte bestätigt sich der genaue Parallelismus unseres Kapitels mit Ex. 19. 20: es will nicht die dritte, sondern die erste und einzige Gottesoffenbarung am Sinai erzählen.

Die Verbindung von Kap. 34 mit dem Vorhergehenden ist dadurch ermöglicht, dass Mose die Tafeln, die ihm 31, 18 gegeben sind, zerbricht und nun also neue empfangen soll. Gerade aber in diesem Punkte, bei den Tafeln, zeigt sich die Fuge. Sie sind in Kap. 34 nicht die Copie der früheren, sondern andere, von Mose's Hand gehauen und geschrieben, nicht vom Finger Gottes. Sie

---

[1]) Vgl. Goethe's zwo biblische Fragen, erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes?

heissen auch anders, nicht לחת אבן, sondern ל״אבנים. Jene Vermittlung ist also die Idee eines Harmonisten. In Kap. 34 ist die Hauptnaht zu erkennen in den Worten שברת — כראשנים V. 1, welche in eklatantem Widerspruch stehen zu V. 27 und sich auf die Vorstellung 31, 18 gründen[1]). Sonst hat der Bearbeiter sich in Kap. 34 weniger mit Redigieren abgegeben, als vielmehr mit Einfügung erbaulicher Zusätze. Nicht in dem Dekalog V. 14—26 selber, denn obwohl derselbe die gewiss einst deutlich erkennbare Zehnzahl der Worte jetzt nur verdeckt in vermehrter Ausgabe aufweist[2]), so scheint doch diese Erweiterung alt zu sein. Dahin- 555
gegen in V. 6—9. Die Bezugnahme auf den Sündenfall des Volks, also die Hand des Harmonisten, ist hier unschwer zu erkennen, und es zeigt sich denn auch, dass weder V. 9 mit dem Folgenden, noch V. 6 mit dem Vorhergehenden den gehörigen Anschluss hat. Der 10. Vers entspricht keineswegs als Antwort der Bitte Mose's in V. 9, und was V. 6 betrifft, so deckt sich ויעבר יי על פניו nicht mit ויתיצב עמו שם V. 5. Eine Theophanie als Einführung des gött-

---

[1]) Vgl. noch die 40 Tage 34, 27, die zu denen 24, 18 in gar keine Beziehung gesetzt sind.

[2]) Lehrreich ist, dass 34, 24 in 23, 17 — 19 fehlt. Die 10 Gebote sind: 1. Du sollst keinen anderen Gott anbeten. 2. Gussgötter sollst du dir nicht machen. 3. Das Mazzothfest sollst du feiern. 4. Alle Erstgeburt ist mein. 5. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tage ruhen. 6. Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer (?) vor mir erscheinen. 7. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen (?). 8. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum anderen Morgen übrig bleiben. 9. Das Beste der ersten Feldfrüchte sollst du in's Haus Jahve's deines Gottes bringen. 10. Du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen.“ V. 22 gehört nicht an seine jetzige Stelle (gegen Goethe a. O.); der ältere Wortlaut von Nr. 8 ist 23, 18 erhalten. Die ersten beiden Gebote sind dieselben wie Exod. 20, das zweite hat jedoch hier eine weit beschränktere Fassung. Wie Exod. 20, 25 nicht die Altäre überhaupt, sondern nur gewisse künstliche Altäre verboten werden, so hier nur die Gussbilder, nicht Bilder und Symbole überhaupt. Statt der sittlichen Gebote, die Exod. 20 die Hauptsache sind, erscheinen Kap. 34 lauter Opfer- und Festgesetze; es hängt damit zusammen, dass dort der Einzelne, hier das Volk angeredet ist, denn der Kultus ist Sache der Gesamtheit, die Moral des Einzelnen. — Wir wissen aus Amos und namentlich aus Hosea, welche kolossale Wichtigkeit die Feste für das alte Volk hatten und wie in ihrer Feier eigentlich die ganze Religion aufging. Sehr merkwürdig, dass Exod. 20 nur der Sabbath und kein einziges Fest geboten wird. Gegen den unsrigen bezeichnet dieser erste Dekalog einen äusserst bedeutenden Fortschritt; er verhält sich zu ihm wie Amos zu seinen Zeitgenossen.

lichen Redners ist allerdings zwischen V. 5 und V. 10 ganz am Orte, aber wenn die ursprüngliche Erzählung eine solche enthielt, so ist es doch nicht die, welche wir jetzt hier finden. Diese letztere ist wohl erst erzeugt durch die Absicht, das zu naive und darum anstössige Jahve stellte sich dort zu Mose hin V. 5 authentisch zu erklären, und dabei lief das Misverständnis unter, als sei nicht Mose, sondern Jahve das Subjekt von ויקרא בשם יהוה. Der Vf. von V. 6—9 ist natürlich der von 33, 12—23. Auf ihn muss auch sehr Vieles in 34, 10—13 zurückgeführt werden. Es liegt auf der Hand, dass die Verse 12. 13 sich gründen auf V. 15. 16, den Inhalt derselben, eine Erklärung des V. 14, unpassender Weise vorwegnehmen und ihn dazu in einer Weise verstehen, die gewiss nicht der ursprünglichen Absicht entspricht, nämlich in deuteronomischem Sinne, als abzweckend auf lokale Einheit des Kultus, vgl. Deut. 7, 5. 12, 3. 2 Reg. 23, 12—15. Wir haben hier den Jehovisten, dessen (?) Verwandtschaft mit dem Deuteronomium wir bereits öfter Gelegenheit gehabt zu constatieren. In V. 10 führt auf ihn das Wort ברא, welches keine seiner Quellen gebraucht, in V. 11 wohl die Aufzählung der sechs Völker, welche wenigstens bisher, wie ich jetzt sehe, fast immer nur an überarbeiteten Stellen
556 vorgekommen ist. Von der ursprünglichen Erzählung hat der Jehovist die Bundschliessung, die hier Mose als Vertreter Israels vollzogen haben muss, ausgelassen und ausserdem den Schluss nach V. 28. Denn 34, 29—35 ist nicht die Fortsetzung des Vorhergehenden, wie vorläufig aus לחת העדת V. 29, הנשאים בעדה V. 31 erhellen möge.

3. Sondern wir nun Kap. 34 ab und untersuchen das Uebrige, so lassen sich hier zwei Berichte ziemlich gut unterscheiden. Zuerst 19, 10—19 vgl. mit 19, 20—25. Nachdem Jahve bereits längst auf den Sinai herabgestiegen, wird dies V. 20 als etwas Neues berichtet. Nachdem bereits längst der Befehl, den Sinai durch Einhegung (גבול Ezech. 40. 11) für jedermann unnahbar zu zu machen, gegeben und ausgeführt ist, wird er V. 21sq. noch einmal wiederholt; der Einsatz des Verarbeiters V. 23, statt über diese Schwierigkeit hinweg zu helfen, macht nur darauf aufmerksam. Als die bedeutendste sachliche Verschiedenheit hebe ich hervor, dass nach 19, 10—19 Mose während der Theophanie unten beim Volk ist und Gott mit lauter Stimme zu ganz Israel redet, während er nach der Meinung von V. 20—25 bei Jahve sich be-

findet, der von vornherein ihm allein sich mitteilt. Versucht man, diese beiden Versionen weiter zu verfolgen, so ist zunächst klar, dass der Dekalog zu Nr. 1 gehört, da derselbe dem Volke nicht erst durch Mose, sondern unmittelbar von Gott selbst verkündet wird. Was auf den Dekalog folgt, das s. g. Bundesbuch, weist die herrschende Meinung ebenfalls zu dem Faden von Nr. 1, und unleugbar ist 20, 18—22 der Uebergang von den Geboten, die Gott unmittelbar, zu denen, die er an und durch den Mittler ergehen lässt, sehr geschickt und natürlich gemacht. Die weitere Fortsetzung würde dann 24, 3—8 sein, der notwendige Schluss des Bundesbuchs Kap. 21—23. Dies Stück wird denn auch regelmässig zu Nr. 1 gerechnet und darnach also 19, 10—19. Kap. 20—23. 24, 3—8 als Ein Zusammenhang angesehen. Aber zwei Bedenken erheben sich hiergegen. *Erstens* kann das Stück 24, 3—8, in so enger Beziehung es einerseits zu Kap. 21—23 steht, andererseits doch nicht mit dem Dekaloge in Verbindung gesetzt werden. Auf diesen verpflichtet sich nämlich das Volk hier nicht, sondern nur auf das was *Mose ihnen kund gethan* und aufgeschrieben hat V. 3. 4. Obwohl die Worte Jahve's von den Rechten unterschieden werden, so erlaubt doch das ויספר לעם nicht, darunter den Kap. 20 bereits in so viel eindringlicherer Weise publicierten Dekalog zu verstehen — andererseits ist es aber unnatürlich bis zur Unmöglichkeit, dass jener, wenn er vorhanden war, nicht mit beschworen wurde. Da 557
nun auch V. 3 sq. 7 ausdrücklich hervorgehoben wird, *alle* bisher gegebenen Worte und Rechte Jahve's seien den Israeliten mitgeteilt und von ihnen feierlich anerkannt, so bleibt einzig übrig, dass 24, 3—8 den Dekalog nicht kennt. *Zweitens* erhebt sich gegen die Herleitung von Zehngebot und Bundesbuch aus der selben Schrift das Bedenken, dass die Erzählung vom goldenen Kalbe (und ihre Vorbereitung 24, 12—15), welche sicherlich nicht zu 24, 3—8 die Fortsetzung ist[1]) und mit dem Bundesbuch nichts zu thun hat, ihrer Grundlage nach scheint elohistisch zu sein und den gleichfalls elohistischen Dekalog vorauszusetzen[2]). Man wird also

---

[1]) Vielmehr sind 24, 1. 2. 9—11, die mit V. 3—8 und dem Bundesbuch nichts zu thun haben, in Zusammenhang gesetzt mit 24, 12 sqq., also auch mit Kap. 32. Vgl. das S. 88. 89 Bemerkte.

[2]) Dadurch qualificiert sich erst der Abfall, und man wird auch nach Analogie von Kap. 34 berechtigt sein anzunehmen, dass ein Dekalog und zwar der von Exod. 20 auf den beiden Tafeln 24, 12. 31, 18 geschrieben stand.

genötigt, das Bundesbuch von dem Dekalog zu trennen und es mit der Kap. 19, 20—25 aufgewiesenen zweiten Version der Gesetzgebung auf Sinai zu verbinden. Gemäss dem Befehl 19, 24 — wozu sonst die Ausführung vermisst würde — naht sich Mose in das Dunkel und empfängt die Worte und Rechte, die er dann dem Volk verkündigt, sie aufschreibt und beschwören lässt. Der Uebergang 20, 21 sq. kann dann erst von redigierender Hand herstammen. Ich mache darauf aufmerksam, dass man V. 19 nach dem, was gegenwärtig folgt, erwarten würde: Gott rede mit dir, aber nicht mit uns — wie Deut. 5, 24. Wenn es nun in der That heisst: Rede du mit uns, so wird eine alsbaldige Fortsetzung der Rede Gottes nicht in Aussicht genommen und der Gegensatz ist nicht der zwischen Exod. 20 und Exod. 21—23, sondern zwischen der einmaligen Gesetzgebung am Sinai direct durch Gott und der ganzen folgenden Leitung des Volks durch Mose und seine Nachfolger.

Man wird Exod. 19, 20—25 . . . 20, 23—26. Kap. 21—23. 24. 3—8 für J in Anspruch nehmen dürfen. Der Bericht ist vollständig bis auf den Uebergang von 19, 25 auf 20, 23, in welchem gestanden haben muss, dass Mose, nachdem er dem Volke den Zu-
558 tritt zum Berge und das Zuschauen streng untersagt, einsam zu Jahve wieder emporgestiegen, ähnlich wie 20, 21. Heikliger ist es, den auf elohistischer Grundlage beruhenden Rest 19, 10—19. 20, 1—19 . . . 24, 1. 2. V. 9—14 [1]) . . . 31, 18, Kap. 32 unter einen Hut zu bringen. Mit dem Dekalog hat hier die eigentliche Gesetzgebung auf Sinai ein Ende. Mose wird dann, um noch weitere Mitteilungen zu empfangen — nicht bloss um die Tafeln abzuholen — hinaufberufen zu Gott, aber diese werden nicht auch publiciert, es handelt sich vielmehr um einen Privatunterricht, der ihn befähigt, so oft es nötig, statt Gottes zu reden zu dem Volke 20, 19 und die Thora als lebendige Potenz in ihn hineinlegt — die 40 Tage sind hier gewissermassen die Lehrzeit des Jüngers bei dem Meister. Dies im Umriss der Zusammenhang, der nach der wahrscheinlich richtigen Auffassung des Deuteronomiums getragen

---

Uebrigens vgl. 32, 18 גבר und חלש in Verbindung mit Mose und Josua, auch אלהים 31, 18. 32, 16. בני ישראל 32, 20 (nicht in J). In 24, 14 ist das Personal das gleiche wie 17, 8. 10 und Mose wird hier grade so als vielbeschäftigter Richter angesehen wie in Kap. 18, 13 sqq. —

[1]) ausserdem 24, 15 ויעל משה אל־ההר und 24, 18 von ויעל אל־ההר an.

ist von dem Gegensatz der thora explicita und implicita. Aber wie gliedern sich die 70 Aeltesten 24, 1. 2. 8—11 da hinein? In Kap. 32 wird nirgend an sie gedacht, dass sie auf halber Höhe des Berges warten, und schon 24, 12sqq. sind sie vergessen; denn wie Nöldeke zeigt ist ואל הזקנים אמר vermutlich harmonistische Correctur für אל העם אמר, Aharon und Hur können doch nur den Israeliten als interimistische Richter gesetzt werden, nicht den 70 Aeltesten, als ob es wahrscheinlich wäre, dass unter ihnen Streitigkeiten ausbrächen. Auch mit 20, 19 oder 20, 20 hat 24, 1 schlechten Anschluss, dagegen 24, 12 sehr guten. Ich glaube also, dass 24, 1. 2. 9—11 ein Einschiebsel ist. Aber in E, nicht in J oder JE. Die Situation ist 24, 1sq. die von 20, 20, nicht die von 24, 3—8, Mose befindet sich noch bei dem Volke unten am Berge. Die Klammer 24, 2 nimmt Rücksicht auf 24, 12, nicht auf 24, 3—8. Die Sprachfarbe V. 8—11, obwohl in V. 10 an Q und Ezechiel erinnernd, ist jedenfalls eher elohistisch als jahvistisch, vgl. אלהים und חזה V. 11 mit 18, 21, überhaupt V. 11 mit 18, 12.

4. Die beiden Berichte, die wir eben in grossen Zügen auszuscheiden versucht haben, sind nun aber vom Jehovisten stark überarbeitet. Ich will das zunächst für die gesetzlichen Stücke nachweisen, Exod. 19—23. Einige Stellen des Dekalogs sind deuteronomisch tingiert, so גרך אשר בשעריך V. 10, מבית עבדים V. 2 und ganz V. 6 (besonders auffallend אהבי). Es hat also wohl eine 559
Rückströmung aus Deut. 5 in Exod. 20 stattgefunden: der Jehovist (?) hat deuteronomische Zusätze nachgetragen. Die Motivierung des Sabbathgebots in V. 11 rührt erst vom letzten Redaktor des Pent. her, der Q und JE verbunden hat. Denn sie ist aus Q entlehnt, d. i. aus einer Quelle, aus der Exod. 20 jedenfalls nicht stammt; sie ist ausserdem vom Vf. des Deut. nicht vorgefunden, da dieser sich bei dem Text der zehn Worte wohl Zusätze, aber keine einzige Auslassung[1]) gestattet. Im Bundesbuche scheinen die Rechte, die sich, matereriell und formell als bedingte Sätze leicht unter-

[1]) Ich erlaube mir zu bemerken, dass das apriorische und consequente Vorziehen des Exodustextes unverständig ist. Das ו vor כל תמונה V. 4 ist falsch, da sich אשר auf תמונה bezieht und dies Wort, ein Genitiv zum vorangehenden st. cstr, nichts bedeutet, was mit פסל zu coordinieren wäre. In V. 15 ist עד שקר eine blosse Erklärung von עד שוא, auch V. 7 steht שוא in diesem Sinn.

scheidbar, von 21, 11—22, 16 erstrecken, ganz intakt erhalten zu sein. Von den Worten (24, 3) gilt nicht das Gleiche. Eigentümlich ist die Erscheinung, dass während sonst überall der Singular Du in der Anrede gebraucht wird, in dem Stück 22, 17—30 einzelne Ihr auftauchen und zwar in sehr abrupter Weise. Ich glaube, dass der Plural hier als Leitfaden benutzt werden kann, um jehovistische Zuthaten zu entdecken. Er kommt zuerst vor V. 20—23. Hier ist einmal deutlich, dass אתו V. 22 sich auf den גר zurückbezieht, also der Vers nicht V. 20b. V. 21, sondern nur V. 20a voraussetzt, sodann, dass die Drohung in V. 23 ein Nimium ist nach der vorhergegangenen in V. 22 (= V. 26). Wieder erscheint der Plural im Schluss von V. 24, in einer verschärfenden Glosse zu לא תהיה לו כנשה. Dann noch einmal in V. 30: heilige Männer sollt ihr mir sein und kein zerrissenes Fleisch essen. Der hier ausgesprochene allgemeine Grundsatz passt nach meinem Gefühle nicht zum Geiste des Bundesbuchs und das Verbot der טרפה entspricht nicht ganz den Verordnungen 21, 34. 35. 22, 10. 12. Auch in 23, 1—16 kommt an zwei Stellen das Ihr vor, V. 9b und V. 13. Offenbar stammt V. 9b von der selben Hand wie 22, 20b und enthält ein deuteronomisches Motiv; V. 13 aber ist eine predigtartige Mahnung, wie sie die Späteren lieben. Nach alle dem stehe ich nicht an, auch 20, 23 den Plural als Zeichen
560 späteren Zusatzes zu beurteilen, zumal das Bilderverbot grade den Späteren sehr am Herzen lag (Deut. 4).

Einige andere Erweiterungen und Aenderungen, die sich im Bundesbuche nachweisen lassen, sind vielleicht schon vorjehovistisch. Aus Kap. 34 ist angehängt 23, 17—19, denn dass diese Verse hier nicht ursprünglich stehen, erhellt aus der Vergleichung von V. 17 mit V. 14, V. 19b mit 22, 28[1]). Ferner ist das Sprichwort 23, 8b eingeschoben, denn wenn der Satz וגר לא תלחץ V. 9 hier nach 22, 20 überhaupt eine Stelle haben soll, so muss er mit V. 7 und 8a eng verbunden sein, damit man merke, dass speciell von Bedrückung vor Gericht die Rede sei. Die schönen Verse 23, 4. 5 unterbrechen den materiellen Zusammenhang von V. 1—3 und V. 6—9 und sind wohl nachgetragen. Endlich möchte ich be-

[1]) Vermutlich ist schon die vorhergehende Festgesetzgebung des Bundesbuchs in 23, 15 überarbeitet, vgl. bes. כאשר צויתך und den schlechten Anschluss von V. 16.

zweifeln, ob es der ursprünglichen Anordnung entspricht, dass ein Teil der Worte den Rechten vorangeht, ein Teil ihnen folgt — von Natur gehört wie das jus so auch das fas zusammen, 20, 24—26 mit 22, 17 sqq. Das darf man behaupten, wenn man auch sonst keine grossen Ansprüche an die Redaktion eines morgenländischen Gesetzbuchs — welche übrigens in diesem Fall keineswegs confus ist — stellen will. Der feierliche Schluss des Ganzen 23, 20—33 gehört zwar nicht zu dem Codex selber, ist aber doch jedenfalls nicht Zuthat des Jehovisten, sondern stammt aus J und macht das Gesetzbuch erst zum ספר ברית geeignet. Nur zwei grössere Zusätze hat der Jehovist sich erlaubt. Einmal V. 31b. 32. 33. Diese Verse sind eine Korrektur von V. 28—30 und stehen in einem ähnlichen Widerspruch zu ihnen, wie Jud. 3, 1. 2. zu 2, 2. 3. Beachtenswert ist insonderheit, dass im Gegensatz zu V. 31b—33 in V. 28—30 Jahve das Subjekt von גרש ist: es steht dies eben nur in seiner Macht und nicht in der der Israeliten, kann also diesen weder als Pflicht zugemutet noch im Unterlassungsfalle als Schuld zugerechnet werden. Der zweite Zusatz ist V. 22b–25a. Denn es ist kein Platz für das Gebot in dieser Verheissung, und durch die Einschiebung desselben kommt es völlig in Vergessenheit, dass die Sätze V. 26sqq. hier nicht als kategorische, sondern nur als bedingte Aussagen, als Apodoses zu V. 22a einen
Sinn haben. An dem Inhalte von V. 23—25 ist zudem nichts 561
verloren, es sind die gewöhnlichen Wendungen des Jehovisten.

Wichtiger für die Durchführung der kritischen Analyse, aber auch schwieriger ist es, in den geschichtlichen Stücken den Bearbeiter auszumitteln. In Kap. 19, welches von ויחן שם V. 2 an zu JE gehört, ist der Jehovist sehr frei mit seinen Quellen umgegangen, namentlich scheint der Anfang V. 3—9 mehr oder weniger seine Composition zu sein (סגלה nur im Deut.), obwohl vielleicht für die Vorstellung, dass schon vor der erfolgten Gesetzgebung das Volk zum Gehorsam darauf verpflichtet wurde, E zu Grunde liegt. Der 9. Vers fügt sich nicht und scheint ein Fragment aus anderer Quelle, am Schluss desselben wird V. 8 wieder aufgenommen. In V. 10—19 und V. 20—25 lassen sich im Ganzen und Grossen E und J unterscheiden. Als harmonistischen Zusatz haben wir bereits V. 23 erkannt, mit dem natürlich V. 24 gleich zu beurteilen ist: bezeichnenderweise finden wir hier wieder Aharon dem Mose beigesellt. Dass bei dem Uebergange vom Dekalog auf das Bundes-

buch der Jehovist die Hand im Spiele habe, ist oben ausführlich nachgewiesen, desgleichen über Kap. 24 das Nötige gesagt. Sehr stark ist wie Kap. 34, so auch Kap. 32 und 33 überarbeitet. Mit Recht hält man 32, 9—14 für einen Einsatz des Jehovisten, denn nach 32, 30 hat Mose nicht im Voraus Jahve's Vergebung für den Abfall des Volkes eingeholt[1]). An dem Inhalte der betreffenden Verse ist wenig verloren, sie liefern einmal wieder eine Probe von der erbaulichen Redseligkeit des Jehovisten. Als einen weiteren Zusatz sieht Nöldeke V. 26—28 an. Nimmt man jedoch diese Verse heraus, so hat V. 25 keine Consequenz und V. 29 wird ganz unverständlich, denn daran ist nicht zu denken, dass V. 29 der Nachsatz zu V. 25 sein könne. Man müsste also das ganze Stück V. 21—29 für einen Nachtrag erklären. Innere Gründe giebt es dafür eigentlich nicht, denn wenn „die Erzählung vom goldenen
562 Kalbe keine andere Bedeutung hat als die, den officiellen Cultus des Reichs Ephraim entschieden zu verdammen“, so braucht man in dieser Präfiguration späterer Verhältnisse wohl auch an den Leviten als Eiferern für den alten einfachen Gottesdienst keinen Anstoss zu nehmen, obwohl allerdings der Gegensatz von Aharon und Levi einigermassen befremdet. Doch können andere Ursachen gegen V. 21—29 Verdacht erregen. Nämlich die Verse 30—35 wissen nichts davon, dass der Abfall bereits in so grausamer Weise bestraft worden ist (V. 28), und ebenso lässt V. 20 eine andere Fortsetzung erwarten als V. 21 sqq.: man wünscht zu wissen, wie denn der Trank dem Volke bekam. Nun ist eine solche Angabe aber auch V. 30—34 nicht enthalten, erst der 35. Vers, der jedenfalls an seiner jetzigen Stelle ganz verloren steht, würde als Consequenz von V. 20 nicht unpassend sein. Hierdurch würde man also schliesslich dazu getrieben, auch V. 30—34 für ein Supplement zu halten, jedoch für ein älteres als V. 7—14 und V. 21—29. Die innere Natur des Inhalts dieser Verse setzt dem nichts entgegen, nur erhebt sich das Bedenken, dass dann gar zu wenig für

[1]) Wenn es sicher wäre, dass 31, 18 zu E gehörte, so würde man mit Knobel 32, 7—14 als eingeschoben betrachten müssen, denn nach 31, 18 war der Verkehr Gottes mit Mose zu Ende und ward nicht durch ein ausserordentliches Ereignis abgebrochen. Aber allerlei Anzeichen weisen darauf hin, dass der Vers zu Q gehört, obwohl jedenfalls auch in E gestanden hat, dass Mose die Tafeln empfing und dass Gott mit ihm während der 40 Tage redete. Vgl. 31, 18 mit 32, 16.

den ursprünglichen Bericht der Quelle übrig bleibt (32, 1—6. 15—21. 35).

Kap. 33 wird die vorhergehende Geschichte fortgesetzt und zwar in folgender Weise. Das goldene Kalb ist der Grund, warum Gott die Israeliten bei sich, in seiner unmittelbaren Nähe, nicht länger dulden kann. Der Sinai ist hier als der eigentliche Wohnsitz Gottes gedacht (vgl. 19, 4 ואבא אתכם אלי), und der Aufenthalt des Volks daselbst wird nicht von vornherein als ein zeitweiliger von kurzer Dauer vorgestellt, sondern als ein bleibender. Es ist eine Strafe, dass sie fortgeschickt werden, und als schwere Strafe wird es auch reuig von ihnen empfunden. Aber ihre Trauer vermag keine Aenderung des Beschlusses zu bewirken, nur einen Ersatz seiner wahren Gegenwart giebt Jahve ihnen mit, das ist die Lade in dem Ohel Moed. Ohne Zweifel ist die Herrichtung der Lade und des Zeltes — welches ohne sie keine Bedeutung hat — einst zwischen 33, 6 und 33, 7 erzählt worden, gegenwärtig klafft zwischen diesen beiden Versen eine sehr fühlbare Lücke. Man erfährt nicht, wozu der Schmuck V. 6 verwandt wird, und errät es nur aus Kap. 35, man weiss nicht, woher das Zelt V. 7 mit einem Male da ist. Da die Beschreibung des Heiligtums in extenso aus Q mitgeteilt wird, so ist der Grund der Auslassung klar. Hat nun also die Stiftung der Lade wirklich hier gestanden[1]), so ist die- 563
selbe deshalb an diesen Ort und Zeitpunkt verlegt, weil das echte Symbol dem falschen entgegengesetzt werden sollte. Durch das Gussbild, das sie sich gemacht, haben die Israeliten den Beweis gegeben, dass sie für die unmittelbare Nähe der Gottheit nicht reif sind, sie kommen ohne eine sinnliche Repräsentation derselben nicht aus, darum giebt ihnen Jahve die Lade statt des Kalbes. Auch daraus, dass zu beiden Seiten das selbige Material, der abgerissene Schmuck, verwandt wird, ersieht man, dass eine solche Gegenüberstellung des selbstgewählten und des gottgegebenen Heiligtums beabsichtigt ist.

Die genaue und innerliche Beziehung, in welcher der Befehl zum Aufbruch und die Stiftung des wahren Heiligtums zu der Erzählung vom goldenen Kalbe steht, ist gewöhnlich nicht verstanden.

---

[1]) Ob die Lade nach der Meinung unseres Erzählers neue Gesetzestafeln enthält oder ob dieselben zerbrochen geblieben, kann nicht ausgemacht werden. Mir scheint das letztere wahrscheinlicher.

Und das ist kein Wunder. Denn abgesehen von der Bresche, welche der letzte Redaktor des Pentateuchs mit Rücksicht auf Q in den Zusammenhang von JE gebrochen hat 33, 6. 7, hat auch der Jehovist das Seinige gethan, den ursprünglichen Sinn der Fortsetzung von Kap. 32 zu verwischen. Weniger dadurch, dass er Fragmente aus J eingearbeitet hat[1]), als dadurch dass er zwischen Exod. 33, 1—11 und dem unmittelbar daran schliessenden Stücke Num. 10, 33 sqq. einmal den Anhang Kap. 34, sodann aber auch die zweiteilige Rede 33, 12—33 eingesetzt hat. Denn diese ist
564 wesentlich seine Composition, mag er auch vielleicht zum ersten Teile einige Motive aus J entlehnt haben. Mit 33, 12—16 blickt er zurück auf V. 1—11 und beseitigt den Anstoss, den die Judäer an der Vorstellung nehmen mussten, dass Jahve noch immer persönlich auf dem Sinai und nur durch Vertretung im heiligen Lande wohne[2]). Mit 33, 17—23 blickt er vor auf Kap. 34 und baut dazu die Brücke; die Stelle hängt zusammen mit und ab von 34, 6. 7, und wie diese letzteren Verse aus 34, 5 durch Korrektur und Misverständnis entstanden sind, ist bereits oben S. 85. 86 nachgewiesen.

---

1) Sofern 33, 1—11 das 32. Kap. fortsetzt, stammt es aus E, wo der Horeb, wie vielleicht im Reiche Israel überhaupt 1. Reg. 19, als der Berg Gottes par excellence gilt; vgl. בְנֵי י״ V. 5. 6. In J wird der Abzug vom Sinai gleich bei der Gesetzgebung in's Auge gefasst 23, 20 sqq. und keineswegs als Strafe, wie denn das Land, wo Milch und Honig fliesst, von vornherein als Ziel der Wanderung gilt. Natürlich aber ist der Befehl zum Aufbruch auch in J vorhanden gewesen und ich vermute, dass sich Teile davon in jehovistischer Bearbeitung 33, 1. 2. V. 3 (bis zum Athnach) erhalten haben; denn wenn Jahve sagt: führe das Volk in ein Land, wo Milch und Honig fliesst, so ist das nicht im Zorn geäussert, keine harte Rede. Was in E hier gestanden haben mag, kann man etwa aus 32, 34 entnehmen. Als Fortsetzung von J 33, 1. 3a kann man V. 12. 14 ansehen: V. 12 schlägt auf V. 1 zurück. Gewiss hat auch J die Lade gekannt und deren Entstehung berichtet; ob ebenso das Zelt, ist eine andere Frage. — Josua als Tempelwächter erinnert ganz an Samuel, der im Hause Gottes schläft, das Zelt steht ausserhalb des Lagers, wie die älteren Heiligtümer ausserhalb der Städte. In Q innerhalb, wie der Tempel zu Jerusalem.

2) Sicherlich hat 33, 15 Bezug auf die aus 32, 34. 33, 3 zu erschliessende Meinung von 33, 5—11; פנים heisst hier im Gegensatz zu מלאך = selbst, persönlich. Mose ruht nicht, bis Jahve verspricht, den Sinai zu verlassen und nach Kanaan überzusiedeln. „Wenn du nicht selbst mit gehen willst, so führe uns nicht von der Stelle“.

5. Ueberschauen wir noch einmal die Ergebnisse der mühsamen und verwickelten Untersuchung. Der Jehovist[1]) ist hier mehr als Redaktor, er kann als der eigentliche Verfasser des Abschnittes von der Gesetzgebung auf Sinai gelten. Während er sonst ganz hinter seinen Quellen zurücktritt, teilt er sie zwar auch hier grossenteils wörtlich mit, aber doch so, dass er sie nur als Material zu dem eigenen Bau benutzt. Eine ähnliche Steigerung seiner selbstständigen schriftstellerischen Thätigkeit lässt sich auch an anderen Stellen constatieren, wo der Stoff sein Interesse im hervorragenden Masse in Anspruch nimmt, z. B. bei der Geschichte Abraham's und bei der Berufung Mose's. Es versteht sich, dass es bei so bewandten Umständen äusserst schwierig wird, aus dem einheitlichen Gewirke die differenten Fäden zu erkennen und jeden in seinem eigentümlichen Zusammenhange zu verfolgen. Ausser den Berichten der beiden fortlaufenden Quellen E und J habe ich einen dritten völlig selbstständigen Bericht in Kap. 34 nachweisen zu können geglaubt, so dass also drei verschiedene Erzählungen des Vorgangs und drei verschiedene Aufzeichnungen des Inhalts der Gesetzgebung vorlägen, der Dekalog in E, das Bundesbuch in J, das Goethe'sche Zweitafelgesetz in Exod. 34. Die drei Versionen lassen sich nach ihren hauptsächlichen Unterschieden etwa so charakterisieren. In E erfolgt die Verpflichtung des Volks und die Bundschliessung gleich zu Anfang, und erst nachdem die Huldigung zuvor eingeholt ist, schreitet Gott zur Verkündigung seines Willens
(19, 3—19). In majestätischer Theophanie offenbart er vom Berge 565
herab dem unter Mose's Führung unten versammelten Volk die zehn Gebote, dass alle hören und sich entsetzen. Als die göttliche Stimme pausiert, erklären sie, es bedürfe dieser entsetzlich eindringlichen Unmittelbarkeit der Rede Gottes nicht mehr, das Wort Mose's genüge und werde Gehorsam finden. Nach einiger Zeit empfängt dann Mose Befehl, auf den Berg hinauf zu kommen, teils um die Tafeln zu empfangen, auf denen inzwischen der Dekalog verzeichnet worden ist, teils um durch einen vierzigtägigen intimen Verkehr mit Gott die Fähigkeit zu erhalten, an Gottes statt zu reden mit dem Volke, als das Urbild der Priester und Propheten

[1]) Dessen Geistesverwandtschaft mit dem Deuteronomium tritt wiederum auffallend hervor — wenn nicht nach ihm noch ein Deuteronomist anzunehmen ist.

mit dem Quell der Weisung und des Wortes begabt zu werden. Inzwischen ist unten das goldene Kalb gegossen worden, Mose, wie er den Abfall gewahr wird, zerschmettert im Zorn die Tafeln, Gott will das Volk nicht länger bei sich dulden, lässt sich aber durch die Reue desselben bewegen, ihm statt des schlechten das rechte Heiligtum zu geben. Darauf erfolgt der Aufbruch vom Horeb Exod. 20, 1—20 . . . 24, 12—14 . . . 31, 18. Kap. 32. 33, 1—11. Num. 10, 33. — In J ist die Offenbarung, wie sonst immer, so auch hier individuell und ergeht selbst in diesem Ausnahmefall nicht an ein ganzes Volk. Mose geht allein auf den Berg und nur ihm verkündet Jahve die Bedingungen des Bundes, die Worte und Rechte, die er hernach weiter dem Volke mitteilt und in die feierlich zu beschwörende magna charta der Theokratie verzeichnet. Damit ist der Zweck des Aufenthalts am Sinai erreicht, und der Aufbruch erfolgt, ohne dass dazu ein ausserordentliches Ereignis Veranlassung gäbe. Exod. 19, 20—25 . . . 20, 23 sqq. Kap. 21—23. 24, 3—8, 33, 1 . . . . Die dritte Version Exod. 34 steht teils auf Seite von E, teils auf Seite von J. Aeusserlich erinnert Manches an E, so die zwei Tafeln, die zehn Worte, die 40 Tage. Aber die Tafeln sind nicht von Gott, sondern von Mose geschrieben, und wie das Bundesbuch Aufzeichnung dessen, was Jahve dem Mose, nicht was er dem Volke mitgeteilt. Denn darin zeigt sich die innerliche Verwandtschaft von Kap. 34 mit J: der Gedanke einer allgemeinen Offenbarung an das ganze Volk liegt fern, Offenbarung empfängt nur Mose, wenn auch ihr Inhalt zu öffentlicher Publikation bestimmt ist. Mose scheint hier sogar auch den Bund namens des Volkes abzuschliessen, obwohl das nicht mehr ganz deutlich ist. — Was die den drei Erzählungen entsprechenden theokratischen Grundgesetze betrifft, so stehen sich Exod. 20 und Exod. 34 am
566 schroffsten gegenüber, dort sind die Gebote fast nur moralisch, hier ausschliesslich ritual. Das Bundesbuch, dem die *Rechte* ganz eigentümlich sind, vereinigt in den *Worten* beide Elemente. Hinsichtlich des Kultus steht es auf derselben Stufe wie Exod. 34, die Moral ist concreter, casuistischer als in Exod. 20 und von einer auffallend menschlichen, edel natürlichen Haltung.

Zum Schluss noch ein Wort über den mutmasslichen Gang der Erzählung von Q. Ausser den grossen gesetzlichen Stücken, die wir gleich anfangs abgeschieden haben, scheinen noch einige kleinere zu dieser Quelle zu gehören, die im Zusammenhange von

JE nicht wohl unterzubringen sind. Jedenfalls 19, 1. 2a, so jedoch, dass V. 1 ein nicht zu dem ursprünglichen Bestande gehöriger Nachtrag ist, ein nicht ganz durchgeführter Ansatz zur genauen Bestimmung der Zeit im Sinne von Q, vgl. ähnlich 1 Sam. 13, 1. 2 Sam 2, 10. Vielleicht ist der beabsichtigte Tag wirklich der 50ste nach dem 15. Nisan, also etwa der 7te des dritten Monats, wie die rabbinische Tradition annimmt. Was in 19, 2 nach dem Athnach folgt, gehört zu JE, Q sagt nicht ויחן ישראל. — Nöldeke vermutet ferner in 24, 14—18 ein Fragment aus Q, so viel ich sehe, mit Recht. Auszuschliessen ist jedoch der Anfang von V. 15 ויעל מ' אל־ההר und das Ende von V. 18 von ויעל אל־ההר an. Ich glaube endlich 34, 29—35 noch für diese Schrift ansprechen zu dürfen, wenngleich V. 33—35 vielleicht ein apokryphes Anhängsel ist. Vgl. אהרן וכל־בני ישראל und הנשאים בעדה; ferner würden die לחת העֵדֻת geltend zu machen sein, wenn diese nicht auch 31, 18. 32, 15 erschienen. Doch ist es nicht unmöglich, dass 31, 18 eine aus Q entnommene Angabe ist, vgl. ככלתו לדבר אִתּוֹ בהר סיני mit 34, 29. 32. 33. 34. 35. Das vereinzelte העדת in 32, 15 würde sich dann wohl ohne Schwierigkeit aus späterer Redaktion erklären. Nicht leicht ist es zu sagen, ob Kap. 25—31 da, wo es steht, seine richtige Stelle hat oder erst hinter Kap. 34 kommen muss, ob Mose hier noch auf dem Berge Sinai oder bereits wieder unten im Lager ist. Knobel zu Exod. 25, 9 entscheidet sich für die letztere Annahme und kann sich dafür namentlich auf 26, 30 אשר הראית בהר und ferner vielleicht auf בהר 25, 40 berufen. Dagegen aber spricht 25, 9 אשר אני מראה אותך, wo das Participium nur als Futurum instans erklärt werden kann, und das zweimalige העדת אשר אֶתֵּן אליך 25, 16. 21 — denn die Eduth hier nicht von dem Zweitafelgesetz zu verstehen, scheint mir mehr als bedenklich. Da nun hieraus folgt, dass die Situation von dem Schriftsteller selbst nicht consequent inne gehalten worden ist, so 567
muss entscheidendes Gewicht auf die Stellung gelegt werden, die der Redaktor dem in Rede stehenden Abschnitt angewiesen hat. Darnach befindet sich Mose hier auf dem Berge und Gott redet zu ihm dort eben die Worte, auf welche 31, 18. 34, 32 Bezug genommen wird. — Also gestaltet sich der Bericht von Q wie folgt. Nachdem die Kinder Israel von Raphidim in der Wüste Sinai angelangt sind, wird Mose hinaufberufen auf den Berg und empfängt dort genaue Mitteilungen über die Einrichtung des Heiligtums

und des Kultus, ausserdem die Tafeln des Zeugnisses, die er in die Bundeslade legen soll, deren Inhalt übrigens als bekannt vorausgesetzt wird. Wie er herabkommt, strahlt sein Antlitz vom Widerschein der Herrlichkeit Jahve's, so dass Aharon und die Fürsten der Gemeinde erst auf seinen beruhigenden Zuruf sich ihm zu nähern wagen. Darauf teilt er dem Volk alles, was Jahve ihm auf Sinai befohlen habe, mit. So parallel dieser Bericht auch im Allg. den übrigen ist, so merkwürdig ist der Unterschied, dass die Offenbarung Gottes auf dem Sinai nur das Heiligtum und den Kultus betrifft. Auch in JE wird allerdings das Heiligtum noch am Sinai gestiftet, aber — erst nach dem Sündenfalle Israels, als ein Zugeständnis an die Schwachheit des Volks. Die Kirchenväter, die von Quellenscheidung nichts wussten, combinieren in feinfühliger Weise die Versionen und fassen die Gebote des Leviticus als Strafe für das goldene Kalb auf, Const. Ap. 6, 20. Hieron. in Ezech. c. 20. Chrys. hom. 17 in Act. c. 7. Vgl. H. Grotius annot. in Exod. 15, 26 und Spencer III. 2 de rat. et orig. sacrific. 1, 3.

Der Zug vom Sinai in's Ostjordanland Num. 10—21.

Auch hier sondere ich die Gesetze, welche insgesamt zu der gleichen literarischen Schicht (Q) gehören, im voraus ab und verfolge bloss den geschichtlichen Faden. Von einem solchen kann man freilich vielerwärts kaum reden, besonders sind die Erzählungen, mit denen der Wüstenzug ausgefüllt wird, nur lose aneinander gereiht, wie wir es ähnlich schon Exod. 16sqq. fanden. Auch die lokale Situation derselben ist teilweise vage genug, wenn nicht der Ort durch seinen Namen für den Inhalt der Historie wichtig ist.

1. Statt der kurzen Angabe in Q, die Israeliten haben nach einjährigem Aufenthalt den Sinai verlassen und sich seitdem in der Wüste Pharan angesiedelt Num. 10, 11sq., enthält JE einige Begebenheiten, die sich auf dem Wege vom Sinai bis nach Kades
568 auf verschiedenen namhaft gemachten Stationen zutrugen Num. 10, 29sqq. Kap. 11. 12. Dass hier verschiedenartige Geschichten zusammengeflossen sind, lässt sich unschwer zeigen. Obwohl der Aufbruch vom Sinai notwendig auf den betreffenden Befehl Exod. 33 folgen muss, so entbehrt doch die besondere Art und Weise, wie derselbe in Num. 10, 29—32 eingeleitet wird, jeglicher nachweisbaren Verbindung mit dem Vorhergehenden. Von Hobab ist Exod. 18 nicht die Rede gewesen; der Name Reguel erscheint zwar

Exod. 2, aber an verspäteter Stelle und nur als der eines Vaters von sieben Töchtern. Auch nach hinten fehlt dem Stücke der Anschluss, denn 10, 33 ist nicht die Antwort auf die Bitte V. 32. Aehnlich zusammenhangslos ist auch 10, 33b—36. Denn wäre 10, 33b die natürliche Fortsetzung von V. 33a, so müsste hier שלשת ימים fehlen. Soll man nun annehmen, die beiden Worte seien in V. 33a durch ein Versehen aus V. 33b eingeschlichen? Eher verhält sich die Sache umgekehrt, denn wenn die Lade dem Heere drei Tagereisen voraus schwebte, so war sie als Wegweiserin unbrauchbar, da niemand sie sah. Wenn aber an dem Wortlaut von V. 33a nichts zu ändern ist, so kann der Sinn nur sein: nachdem sie drei Tage gewandert waren — und dazu ist erst 11, 1 oder 11, 4 die thatsächliche Fortsetzung. Ich sage 11, 1 oder 11, 4. Nämlich 11, 1--3 steht mit dem Folgenden nicht in Zusammenhang, mit V. 4 verändert sich plötzlich der Schauplatz, wir befinden uns hier nicht mehr in Thabera, sondern in Kibroth hat-Thaawa und zwar ohne jede Ueberleitung. Wenn man darum sich nicht zu der Annahme entschliessen mag, die beiden verschiedenen Namen bezeichnen den gleichen Ort, so muss man anerkennen, dass zwischen 11, 1—3 und 11, 4sqq. kein wahrer Nexus bestehe. Seinerseits ist abermals nicht einmal das Stück 11, 4—34 eine natürliche Einheit, sondern eine höchst künstliche Verflechtung zweier Bestandteile, die nichts mit einander zu thun haben. Wie kann der Hunger des Volkes in Mose den Wunsch erwecken, Mitarbeiter für seine öffentliche Thätigkeit zu haben! die schafften auch kein Fleisch und es kam doch darauf an, die erste Not zu kehren. Lediglich aus Anlass einer viel zu beschränkten Deutung der Verse 11, 11. 12 scheint die Erzählung von den 70 Aeltesten (V. 14—17. 24b—29) hier eingeschaltet zu sein; und wie äusserlich dies geschehen, kann der Scenenwechsel V. 24. 31 lehren. Was endlich Kap. 12 betrifft, so mag der neidische Ausbruch Aharon's und Miriam's gegen Mose mit der Einsetzung der Siebzig
in Beziehung stehen sollen, bei welcher Gelegenheit Mose ja thut, 569
als sei er der alleinige Leiter und Führer. Zwar wird in V. 1 eine andere Veranlassung angegeben, aber im Widerspruch gegen die viel sachgemässere des V. 2[1]). Dass der Unwille des Geschwister-

[1]) V. 1b ist apokryph. Den Anstoss an der fremden Frau Mose's hat erst eine sehr späte Zeit nehmen können. Den älteren Quellen fällt es nicht ein

paares erst auf der nächsten Station ausbricht, thut dem statuirten Zusammenhange keinen Eintrag. Denn der Inhalt von Kap. 12 ist gegen den Ort Haseroth indifferent und es wird zufällig gekommen sein, dass dies der Schauplatz geworden ist. Aus V. 15 erhellt nur, dass das Volk auf der Wanderung begriffen und noch nicht in Kades angelangt ist.

Zusammenhänge aufzufinden mit den früher vom Jehovisten zu Grunde gelegten Quellen, ist hier schwierig. Die Wachteln sind eine Ergänzung des Manna, der betr. Bericht scheint auf Exod. 16 zurückzublicken (11, 6) und aus der Hauptquelle (d. i. J) entlehnt zu sein. Jedoch findet sich einiges Andersartige aufgetragen. Zunächst passt die Beschreibung des Manna V. 7—9 nach V. 6, wo dasselbe als etwas längst Bekanntes gilt, nicht an diese Stelle, wie sie denn auch diejenige von Exod. 16 teils ignoriert, teils damit streitet (11, 8 vgl. mit Exod. 16, 21). Ferner entspricht die Ankündigung V. 18sqq. wenig den Thatsachen, wie sie V. 30sqq. erzählt werden. Nicht erst am folgenden Tage (V. 18) kommen dort die Wachteln (V. 32), von Heiligung des Volks ist keine Rede, und statt dass das begehrte Fleisch durch langes Essen zum Ekel würde (V. 20), straft plötzliches Sterben die gefrässige Gier. Vielleicht stehen die Verse 18sqq. in Verbindung mit den Worten und Jahve's Zorn entbrannte sehr, die sich V. 10 verloren und abgerissen genug ausnehmen; die Antwort auf Mose's Klage V. 11—13 würde dann erst V. 23 folgen und daran sich V. 30sqq. anschliessen. Wie dem auch sei, man darf wohl annehmen, dass neben J noch eine andere Quelle über Manna und Wachteln berichtete und dass der Jehovist auch diese in ziemlich freier Weise benutzt. Ohne Zweifel gehörte die wunderbare Speisung Israels in der Wüste zum Hauptstrome der Tradition und fehlte nicht leicht in irgend einer Aufzeichnung derselben. Anders steht es mit den Perikopen von den 70 Aeltesten und vom Aussatze Miriam's, das sind möglicherweise Nebenzuflüsse. Die erste ist ein
570 Pendant zu Exod. 18 und eine blosse Variante von Exod. 24, 1. 9—11, an welcher letzteren Stelle die Siebzig dadurch, dass sie mit auf den hl. Berg gehen, in eine höhere Sphäre erhoben und dem Mose selber angenähert werden[1]. Die zweite ist, wie Vor-

---

Zippora als Kuschitin anzusehen und sie betrachten Mose's Verschwägerung mit dem Priester vom Sinai als eine hohe Ehre.

[1]) Hat der Ausdruck אצל 11, 17. 25 Bezug auf die אצילי ו'?

stellungen und Sprache (נאסף recipi) beweisen, jedenfalls von derselben Hand bearbeitet. Nach meinem Dafürhalten ist es die des Jehovisten, dem ich auch Ex. 33, 8—11 in seiner gegenwärtigen Form zuschreibe[1]). Den Stoff zu beiden Geschichten mag er schon vorgefunden haben; doch ist auch der zu specifisch prophetisch, zu wenig volkstümlich, um alt zu sein. Noch dem Jesaia würde der Gedanke, dass die bürgerlichen Beamten vom Geiste der Weissagung müssen berührt sein, schwerlich gekommen sein; Saul aber ist eine Ausnahme, wie das Sprüchwort lehrt.

2. Aus der Erzählung über die Kundschafter Kap 13. 14 weist Nöldeke zu Q: 13, 1—17a. V. 21. V. 25sq. (mit Ausnahmen) V. 32 (bis הוא) 14, 1—10 (mit grösseren Ausnahmen) V. 26—38 (ausg. V. 31). Knobel und Kayser ziehen die Grenzen dieser Quelle in Kap. 14 etwas enger. Anzuerkennen ist, dass 14, 3. 4 = JE, demgemäss auch Einiges aus V. 1. 2 (s. den Wechsel von Gemeinde und Volk V. 1), ebenso V. 8. 9. Was 14, 26—38 anlangt, so lässt sich hier V. 31 (= Deut. 1, 39) nicht ausheben, ohne dass zugleich die Umgebung hinten und vorn mitfällt. Denn in V. 30 versteht sich das nachdrückliche אתם nur aus dem Gegensatz טפכם V. 31[2]), dasselbe gilt von אתם V. 32, und dieser letztere Vers ist wiederum schlecht von V. 33 zu trennen: die 40 Jahre beweisen jedenfalls nicht für Q, da sie ein ganz fester Zug der Ueberlieferung sind. Also ist Q hier einzuschränken auf V. 26—29. V. 34—36, die Integrität von V. 27. 28 ist noch dazu nicht zweifelsfrei. Der Bericht, im Ganzen dem andern parallel (wie lange 14, 27 = wie lange 14, 11), zeichnet sich dadurch aus, dass die Kundschafter, zu denen ausser Kaleb auch Josua gerechnet wird, nicht von Kades, sondern von der Wüste Pharan ausgesandt werden, dass sie nicht bloss bis Hebron, sondern bis zum Libanon kommen, und dass sie das Land nicht als uneinnehmbar, sondern als wenig begehrenswert schildern.

Was übrig bleibt, 13, 17b—24 (ausg. V. 21). V. 27—33. (ausg. 571
V. 32). 14, 3. 4. V. 8. 9. V. 11—25. V. 20—33. V. 39—45, ist „weder vollständig, noch aus einem Gusse.“ Der Anfang (vor 13, 17b) lässt sich einigermassen aus Deut. 1, 19—23 (vgl.

---

[1]) Die Stiftshütte wird Num. 10, 33—36 nicht erwähnt und ist dort schwerlich als Obdach der ruhenden Lade zu supplieren.

[2]) נשאתי ידי ist ezechielisch. Kaleb und Josua erscheinen in Q in umgekehrter Reihenfolge (Kayser). Vgl. indes Num. 26, 65.

Num. 14, 40 mit Deut. 1, 20 sq.) ergänzen; in Num. 12, 16 mag gestanden haben *und sie kamen nach Kades* für: *und lagerten in der W. Pharan*, welche Worte weder aus Q noch aus JE herrühren können. Die Lücke vor 13, 30 sqq., wo Kaleb das Volk beruhigt, ehe es zu schreien angefangen, ist nur eine scheinbare; in Wahrheit hat bloss eine Umstellung aus Redaktionsrücksichten stattgefunden, 13, 30 sqq. ist parallel mit 14, 5 sqq. und gehört an die selbe Stelle des Zusammenhanges. Der Uebergang von 13, 24 auf V. 27 ist aus den in V. 26 erhaltenen Bruchstücken (*nach Kades .... und zeigten ihnen die Frucht des Landes*) leicht zu ergänzen. Mehr Schwierigkeiten als die Lückenhaftigkeit macht die Duplicität von JE, die von Anfang an hervortritt. Die fast identischen Eingänge von 13, 19 und V. 20 können nicht von der gleichen Hand herrühren. Vermutlich ist ferner *und sie kamen zum Traubenbach* V. 23 eine Dublette zu *und sie kamen nach Hebron* V. 22, da V. 24 wünschen lässt, dass der betreffende Name noch nicht genannt sei. In V. 31—33 bedienen sich die Berichterstatter mehrfach anderer Ausdrücke wie V. 27 bis 29, bemerkenswert ist bes. בני ענק (ohne Artikel) V. 33 statt ילידי הענק V. 28. 22. Ebenso macht sich in Kap. 14 eine Verschiedenartigkeit der Bestandteile von JE fühlbar. Doch sind die Zusätze, mit denen hier der Hauptbericht (J) bereichert ist, hauptsächlich vom Jehovisten selber verfasst; so ist namentlich die grosse Rede V. 11—25 eine freie Ausführung desselben auf Grund eines ursprünglich gewiss sehr kurzen Kerns, vgl. Ex. 32, 12. 34, 6 sq. Ezech. 20. Einiges andere scheint indessen aus einer zweiten Quelle entnommen, z. B. V. 2a. 3 und die Rede V. 30—33, welche nach V. 11—24 post festum kommt. Hier weichen sowohl einzelne Ausdrücke von J ab, als auch die Vorstellung V. 30, dass Josua mit zu den Kundschaftern gehört habe[1]). Besondere Schwierigkeiten verursacht V. 25. Aus J kann er nicht stammen, denn nach dieser Quelle bleiben die Israeliten in Kades wohnen und
572 bringen dort den grössten Teil der 40 Jahre zu. An einen Zusatz des Jehovisten zu denken, verbietet der concrete Inhalt von V. 25b und die Erwähnung im Deut. 1, 40. Vielleicht war der Vers,

---

[1]) wenn es nicht vorsichtiger ist, anzunehmen, dass die betreffenden Worte V. 30 Glosse sind. Auch das Deuteronomium weiss nur von Kaleb als Kundschafter. Vgl. dagegen Num. 31, 8 sqq.

worauf Deut. 1, 39. 40 sqq. führt, ursprünglich der Schluss zu
V. 30—33; zu dieser Version würde denn auch V. 39—45 gehören.
Vgl. בני ישראל V. 39, wie V. 2a — gegen ישראל in dem Parallel-
bericht aus J Num. 21, 1—3.

3. In der Geschichte von der Rotte Korah Num. 16 ist eben-
falls Q mit JE verworren, aber die Scheidung ist schwierig und man
kommt nicht durch, wenn man nicht drei Versionen anerkennt.
Gehen wir von der zweiten Hälfte der Pericope aus, von V. 16—35.
Wenn V. 16—22 zu Q gehören, so stammen V. 23—27 anderswo-
her, da wir uns hier nicht mehr vor der Stiftshütte, sondern allent-
halben vor der Wohnung der Aufrührerischen befinden. Wenn
V. 35 zu Q gehört, so werden V. 28—34 aus dieser Quelle ausge-
schlossen, denn hier sind die Uebelthäter bereits von der Erde ver-
schlungen, die V. 35 noch verbrannt werden sollen. Mithin stammt
ganz V. 23—34 aus JE. Es geht nicht an, V. 23 und den Anfang
von V. 24 durch einen recht kühnen Schnitt für Q zu retten, da
העדה wegen V. 26 nichts beweist, im Uebrigen V. 24 sich mit
V. 27 deckt und V. 23 dadurch, dass die Anrede an Mose allein
ergeht, sich hinreichend von V. 20 unterscheidet. Aber wahrhaft
einheitlich ist darum das Stück doch nicht. Einiges erinnert stark
an J, so das Auftreten Mose's inmitten der Aeltesten, ferner
נאץ, פצה, אדמה. Daneben findet sich jedoch allerlei Abweichendes,
z. B. ארץ, רכוש, טף. Am meisten fällt als eine innerliche Ver-
schiedenheit auf, dass in V. 25. 27b nur von Dathan und Abiram, in
V. 32 nur von Korah, in V. 24. 27a von allen dreien zusammen
die Rede ist. Nöldeke freilich, von der Ansicht ausgehend, dass
Korah für Q, Dathan und Abiram für JE charakteristisch seien,
hält sämtliche Erwähnungen Korah's in V. 23—34 für harmo-
nistische Einsätze des letzten Redaktors. Aber regelmässig, wo
Korah allein oder vor Dathan und Abiram genannt wird, kommen
andere Eigentümlichkeiten hinzu, welche diese Stellen von ihrer
Umgebung unterscheiden und unmöglich auch auf Rechnung des
Redaktors gesetzt werden können. Was V. 32 betrifft, so vgl.
ausser רכוש den ganzen Satz ותפתח הארץ את־פ' mit ופצתה האדמה
את־פ' V. 30 und beachte dies Duplum: und der Boden spaltete
sich unter ihnen, und die Erde öffnete ihr Maul. In V. 24. 27a
fällt der singularische Mischkan Korah's D. u. A. gegen die plu- 573
ralischen Ohalim Dathan's und Abiram's V. 26—27b auf, und
dass nach diesem Merkmal der überfüllte Text sich in zwei unge-

fähr parallele Hälften teilen lässt. Die Annahme wird unvermeid-
lich sein, dass der Jehovist mit der Hauptquelle J, welche Dathan
und Abiram als Häupter des Aufstandes angab, eine andere ver-
arbeitete, welche Korah angab. Und zwar Korah allein. Wo
Dathan und Abiram ihm folgen, sind sie vom Jehovisten aus J
nachgetragen. Das folgt aus V. 32 und aus dem Singular משכן,
nebenbei auch aus der Voranstellung Korah's. Die beiden Bestand-
teile von JE lassen sich in V. 23—34 noch ungefähr von einander
sondern. Zu J gehört sicher V. 25. 27b. V. 30. 31b. 33a, zu der
zweiten Quelle sicher V. 23 sq. 27a. V. 32. 33b. 34. Einige Ver-
sprengungen lassen sich noch entdecken, so וטפם V. 27b, was nach
ובניהם überflüssig ist. Ob auch der Anfang von V. 30 aus der an-
deren Quelle in J eingetragen ist? J gebraucht ברא nicht, aber
jedenfalls hat das Wort hier nicht den selben Sinn wie in Gen. 1,
sondern tritt einfach als Nebenform von פלא auf, womit es auch
etymologisch zusammenhängen mag. Die Herkunft von V. 28. 29.
31a möge dahin gestellt bleiben, V. 26 rührt wohl vom Jehovisten
her, mit Ausnahme der Worte וידבר אל העדה, die zu V. 27 zu
ziehen sind.

Die drei Versionen lassen sich nun auch in der ersten Hälfte
des Kapitels verfolgen. Abgesehen von den verworrenen ersten
zwei Versen weist man hier gewöhnlich V. 3—11 zu Q, V. 12—15
zu JE. Aber schon Nöldeke hat empfunden, dass Mose in V. 8
nicht fortfährt zu reden, sondern neu anhebt, dass also V. 8—11
keine glatte Fortsetzung des Vorhergehenden sind. In der That
finden sich denn auch ganz beträchtliche sachliche Unterschiede
zwischen V. 3—5 und V. 8—11. In V. 3—5 sind es Laien, welche
die Heiligkeit der ganzen Gemeine geltend machen gegen die Bevor-
rechtung Einzelner, sie eifern nicht für Levi gegen Aharon, sondern
für das allgemeine Priesterrecht gegenüber jedwedem Klerus. In
V. 8—11 sind es Leviten, die unzufrieden mit ihren bisherigen
Privilegien noch mehr verlangen, sie eifern nicht für die Gemeine,
sondern für ihren Stand und beanspruchen als niederer Klerus
Gleichstellnng mit dem hohen. Besonders lehrreich ist der Ver-
gleich von הקריב in V. 5 und V. 9. 10. Die „Näherung“ der
Aufständischen ist V. 9. 10 bereits Thatsache de iure et facto,
nach V. 5 ist sie eben der Gegenstand des Streites. Durch V. 6. 7
574 wird die Kluft zwischen V. 3—5 und V. 8—11 zwar überbrückt,
aber nicht weggeschafft. Diese Verse sind eine Naht des letzten

Redaktors, der überall zu Gunsten von Q harmonisiert. Den letzten Satz von V. 7 רב לכם בני לוי hat er möglicherweise aus V. 3 hierher versetzt, so dass das dortige רב לכם noch die Spur der ursprünglichen Stelle verriete. Jedenfalls: standen die Worte einst in V. 3, so dass also Mose und Aharon damit von den Aufrührern angeredet wurden, so blieb dem Redaktor kaum etwas anderes übrig, als sie so zu versetzen, dass die Aufständischen selbst unter den Söhnen Levi's zu verstehen waren.

Also stammt nur V. 8—11 aus Q, V. 3—5 aber aus der zweiten Quelle des Jehovisten, die wir in V. 23—34 nachgewiesen haben. Dieser letzteren scheint noch V. 15a entnommen, dahingegen V. 12—14. V. 15b zu J gehören. In V. 1. 2 werden sämmtliche drei Versionen zusammengeworfen sein.

Von grossem Interesse ist die Vergleichung des Inhalts der drei verschiedenen Berichte, die allerdings nur fragmentarisch erhalten sind, dennoch aber ihre Pointen noch ganz gut erkennen lassen. Folgendes ist die Darstellung 1) von J. Die Rubeniten Dathan und Abiram, vornehme Männer des erstgeborenen Stammes, wollen sich den Mann nicht als Führer gefallen lassen, der sich so wenig als solcher bewährt hat, und empören sich gegen seine Herrschaft V. 13, gegen sein Richtertum V. 15b. Citiert von Mose wollen sie nicht kommen und so geht er selbst, in Begleitung der Aeltesten, zu ihren Zelten. Ein Gottesgericht entscheidet zu seinen Gunsten, der Boden spaltet sich unter den Füssen der Uebelthäter, sie fahren lebendig zur Hölle. Daran reiht sich 2) die andere Version in JE. Korah, ein weltliches Stammhaupt, und andere mit ihm treten ein für das priesterliche Recht aller Israeliten und opponieren gegen dessen Beschränkung auf die Söhne Levi's d. i. Mose und Aharon. Sie üben ihr vermeintliches Recht auch praktisch aus, indem sie ein Opfer darbringen V. 15a. Aber die Strafe bleibt nicht aus. Vor den Augen von ganz Israel, das sich auf Gottes Gebot rings von der Wohnung Korah's abgesondert hat, thut die Erde ihr Maul auf und verschlingt sie. Endlich erzählt 3) Q den Vorgang so. Korah, ein Levit, und 250 Standesgenossen mit ihm erheben sich gegen Aharon und verlangen die Gleichstellung des niederen Klerus mit dem höheren. Mit dem Küsterdienst nicht zufrieden, begehren sie auch das Priestertum. Um die Probe zu machen, ob Jahve sie dazu zulassen will, erscheinen die ehrgeizigen Neider mit Pfannen vor der Stiftshütte und bringen das 575

575 Räucheropfer dar, aber nachdem sie es angezündet haben, frisst sie das heilige Feuer.

Wie der Redaktor des Pentateuchs dazu hätte kommen können, den ersten und dritten Bericht zusammen zu schweissen, die nichts mit einander zu thun haben, ist ein Rätsel, welches Nöldeke und Kayser gestellt, aber zu beantworten nicht versucht haben. Es löst sich durch den in der Mitte liegenden zweiten Bericht, der sich auf der einen Seite mit J, auf der anderen mit Q berührt. Er deckt sich mit J darin, dass der Aufstand von Laien ausgeht und dass die Schuldigen in ihrer Wohnung von der Erde verschlungen werden. Er differiert darin, dass der Aufstand nicht gegen Mose allein, als politischen Führer, sondern gegen Mose und Aharon, als Inhaber des Priestertums gerichtet ist (womit zusammenhängt, dass die Empörer ein Opfer darbringen), und dass statt der Rubeniten Dathan und Abiram der Judäer[1]) Korah als Rädelsführer genannt wird. Gerade in diesen Differenzpunkten nähert er sich Q. Auch in Q handelt es sich um Opposition gegen die geistliche Prärogative (Aharon's) und sie geht von Korah aus, aber in der selben Richtung wie der zweite Bericht entfernt sich der dritte noch weiter vom ersten. In Nr. 1 ist von einem geistlichen Stande keine Rede, sondern nur von dem hervorragenden Einflusse einer ausserordentlichen Persönlichkeit auf das gemeine Wesen, wogegen die Opposition sich regt. In Nr. 2 haben wir ein entstehendes Erbpriestertum, das aber noch starke Widersprüche von Seiten der dadurch ausgeschlossenen Laien findet. In Nr. 3 ist der Klerus eine unbestrittene Thatsache, aber innerhalb desselben hat sich eine Scheidung von Priesteradel und gemeinen Leviten angebahnt, die noch kein fait accompli ist, sondern lebhafte Proteste hervorruft. In Nr. 1 wird Mose angefochten, wegen seiner persönlichen Stellung, in Nr. 2 Mose und Aharon, wegen ihrer kastenartigen Erhebung über die Laien, in Nr. 3 Aharon, wegen seiner Erhebung über die übrigen Leviten. Das gleiche Verhältnis zeigt sich darin, dass, während in Nr. 1 das Opferbringen für die Aufrührerischen nicht das verbotene Gut ist, wonach sie streben, sie in Nr. 2 zwar eine

---

[1]) Dass Korah in V. 3—5 kein Levit ist, ist gewiss. Es kann also, so weit unsere Kenntnisse reichen, nur das judäische Geschlecht Korah in Betracht kommen. Dies wird darum besonders wahrscheinlich, weil Ruben auch sonst mit Juda wechselt. Hier aber, wo es sich um einen begangenen Frevel handelt, nennt J Ruben und die andere Quelle Juda.

Mincha darbringen, aber noch nicht eben bei dieser Gelegenheit 576
untergehen, dagegen in Nr. 3 die Consequenz gezogen wird, dass sie, mitten im Räuchern begriffen, vor der Stiftshütte vom heiligen Feuer verzehrt werden.

4. In der Analyse der ebenfalls complicierten Erzählung vom Ursprung der Quelle zu Kades 20, 1—13 hat Knobel das Richtige getroffen. Der Anfang stammt aus Q. Nach dieser Quelle haben wir uns bisher noch nicht in Kades, sondern in der Wüste Pharan, der Gegend der 40jährigen Wanderung, befunden und gelangen erst jetzt in die Wüste Sin nach Kades, wahrscheinlich am Anfang des 40. Jahres (20, 22 sqq.) — das Datum V. 1a ist vielleicht aus harmonistischen Gründen verstümmelt (Nöldeke). Ausser V. 1a gehören noch V. 2. V. 3b (nach d. Athnach) und V. 6 zu Q, wohl auch V. 12. Alles Uebrige stammt aus JE. Was speciell V. 7—13 betrifft, so ist der Stab hier überall der des Mose, dieser nimmt ihn V. 8. 9, erhebt ihn und schlägt damit V. 11, offenbar aber gehört er dem, der ihn führt. Aharon ist möglicherweise V. 8 und V. 10 bloss eingeschoben; wenigstens fällt der Plural immer sogleich wieder in den Singular zurück, V. 10 in höchst auffallender Weise. Dass der Stab hier wie in Q im Heiligtum aufbewahrt wird, kann nicht befremden; das war späterhin der Platz der Reliquien, von wo sie der Priester zu Silo oder zu Jerusalem herausholte. Will man indessen in den betr. Worten V. 8 einen Einfluss aus Q sehen, so habe ich nichts dagegen einzuwenden. Nur ist festzuhalten, dass das Stück im Ganzen einer anderen Quelle entstammt, wie ja auch Q anerkanntermassen hier einen verschiedenen Bericht voraussetzt, in welchem die Widerspenstigkeit nicht auf Seiten der Gemeinde, sondern ihrer Führer ist (20, 24. 27, 14). — Der Ausdruck העדה ובעירם V. 8. 11 verbindet die Verse 7—13 mit V. 4. 5. Was also nicht aus Q stammt, gehört zusammen und ist ein einheitliches Stück von JE, und zwar nicht entlehnt aus J — dagegen spricht עדה, בעיר, קהל und nebenbei der Stab Mose's —, sondern aus der Vorlage, welche der Jehovist auch Kap. 13 sq. Kap. 16 neben J benutzt hat. Wie in Q scheinen auch hier die Israeliten jetzt zuerst nach Kades zu gelangen; wenigstens hat es keinen Sinn, wenn die Oeffnung der Quelle daselbst erst an das Ende eines langen Aufenthaltes daselbst fiele, und nach 14, 25 gehen sie ja wirklich, nachdem sie die Kundschafter von einem nicht mehr zu bestimmenden Orte aus abgesandt haben, wieder zurück

nach Süden und verbringen die 40 Strafjahre wandernd in der
577 Wüste am Schilfmeer. Dagegen hat J das Volk wahrscheinlich lange Jahre in Kades wohnen lassen, nämlich die ganze Zeit von der Aussendung der Kundschafter an bis zum Aufbruch nach dem Ostjordanlande. Dies darf man wohl aus Jud. 11, 16 sq. und aus Deut. 1, 46 schliessen[1]) und vielleicht auch annehmen, dass die Worte *und das Volk blieb in Kades* Num. 20, 1 ein versprengter und verstümmelter Rest des Berichts aus J sind. Kades scheint für eine Gestalt der Tradition, die in J zu Grunde gelegen hat, gegenwärtig aber durch anderweitige Berichte ganz verwischt ist, als langjähriges Standlager der Hebräer sehr grosse Bedeutung gehabt und als Ort der Gesetzgebung vielleicht mit dem Sinai selbst concurriert zu haben. Man könnte sogar versucht sein zu glauben, dass die ursprüngliche Gestalt dieser Ueberlieferung die Digression nach dem Sinai gar nicht kennt, sondern das Volk vom Schilfmeer direkt nach Kades gelangen lässt, und sich dafür auf Jud. 11 und auf die Stellung der Geschichte Exod. 17 berufen, die doch wohl in Kades spielt. Aus Jud. 5. Deut. 33 folgt über den Sinai als Berg der *Gesetzgebung* gar nichts.

Von Kades aus erfolgt übereinstimmend nach allen Berichten der Aufbruch in's Ostjordanland 20, 14—22, 1. Zu Q rechnet man mit Sicherheit 20, 22—29, weniger sicher den Anfang von 21, 4 und 21, 10. 11. Von Schwierigkeiten mit den Nachbarvölkern scheint dieser Bericht nichts zu wissen, er behandelt das Terrain wie tabula rasa. Die Israeliten ziehen von Kades direkt nach Osten durch Edom[2]) und lassen sich ungestört in den Arboth Moab nieder. Der Bericht von JE ist nicht ganz aus einem Gusse, J liegt zu Grunde, ist aber überarbeitet und vermehrt. Wie die auffallende singularische Behandlung der Völkernamen beweist (vgl. Exod. 14), sind die beiden Hauptstücke 20, 14—21. 21, 21—31 aus J, wenn auch vielleicht vom Jehovisten überarbeitet. Was aber in JE dazwischen liegt, scheint ziemlich buntscheckig zu sein.

---

[1]) In Jud. 11 gehören die Worte וישב י׳ בקדש V. 17 vielmehr an den Schluss von V. 16. In Deut. 1 steht die Version 1, 46 im schroffen und unvermittelten Widerspruch zu der anderen herrschenden 1, 40. 2, 1.

[2]) S. Knobel über die Lage des Berges Hor. Wie Mose's und Miriam's Grab muss das Aharon's an der Grenze *Israels* gelegen haben. Etwas anderes kann auch die Grenze Edoms im Munde eines hebräischen Erzählers nicht bedeuten.

An ganz unpassender Stelle steht 21, 1—3, ein Seitenstück aus J
zu 14, 40—45, mit einem die Folgezeit antecipierenden Schluss 578
V. 3 = Jud. 1, 17. Der V. 4 schliesst mit דרך ים סוף an 20, 21. Die Geschichte von der ehernen Schlange ist gegen die Sitte in J nicht lokalisiert und bietet keinen Anknüpfungspunkt für das משם V. 12. Das Stationenverzeichnis selber (V. 12—20) führt uns über die Situation, wie sie V. 21 sqq. vorausgesetzt wird, zu weit hinaus; in V. 20 befinden wir uns schon mitten im Gebiet Sihon's, an dessen Grenzen wir V. 21 erst anlangen. Was ursprünglich zwischen 20, 21 und 21, 21 gestanden haben mag, kann man notdürftig aus Jud. 11, 18 erschliessen. Für einen späteren Anhang an J muss ich endlich 21, 32—35 ansehen. Nach V. 31 bleibt Israel im Lande des Amoriters wohnen, in 22, 2 ist von der Unterwerfung des Königs von Basan keine Rede, ebenso wenig Jud. 11, 22. Auch unterscheidet sich die Sprache in 21, 32—35 in charakteristischer Weise von der des vorhergehenden Stückes; vgl. z. B. ויכו אתו V. 35 mit ויכהו V. 24.

Israel im Lande zwischen Arnon und Jabbok.
Num. 22. — Deut. 34.

1. Der Segen Bileams Num. 22—24 ist zwar rein aus JE, aber darum doch kein Werk einheitlicher Conception. Am deutlichsten empfindet man den Widerspruch des Stücks 22, 22—34 [1]) zu seiner Umgebung. Gott hat dem Bileam vorher ausdrücklich erlaubt und befohlen, sich mit den Boten auf den Weg zu Balak zu machen: wie kann er denn V. 22 darüber ergrimmen, dass Bileam den Befehl ausführt? Offenbar steht V. 22 sqq. mit dem Vorhergehenden nicht im Zusammenhang, wie denn auch in V. 34, wo doch dringende Veranlassung gewesen wäre, von V. 20 keine Notiz genommen wird. Erst V. 35 sind wir wieder so weit, wie wir V. 20. 21 schon gewesen waren. Doch ist dieser Vers nicht die echte Fortsetzung von V. 22—34, sondern wegen seiner wörtlichen Uebereinstimmung mit V. 20. 21b ein Zusatz des Jehovisten, wodurch er wieder Anschluss sucht mit dem Faden, den er V. 20 hatte fallen lassen. In V. 22—34 geht Bileam auch gar nicht zusammen mit anderen, sondern offenbar alleine; er hat die Boten

[1]) Aus dem Folgenden wird sich ergeben, dass V. 21b zu V. 20, V. 21a zu V. 22 zu ziehen ist.

Balak's ablehnend beschieden, sich dann aber doch ihnen nach auf
579 den Weg gemacht. Ferner ist es noch sehr zweifelhaft, ob in der ursprünglichen Version der Seher trotz des Widerstrebens der Eselin dennoch schliesslich weiter ritt. Ich glaube, er kehrte um; darauf erschien Balak persönlich bei ihm V. 37, und mit diesem erhielt er Erlaubnis zu gehen und ging V. 39. V. 37 und V. 39 scheinen Reste der wahren Fortsetzung des Berichtes, aus dem V. 21a. V. 22—34 entnommen sind.

Dieser Bericht ist der von J, dagegen der andere, wonach Gott Bileam auf die zweite Botschaft mitgehen heisst, der von E. Der Wechsel der Gottesnamen giebt dafür einen Fingerzeig, obwohl er nicht ganz rein erhalten ist. In V. 22 muss urspr. Jahve gestanden haben, Elohim ist eine Nachwirkung aus dem Vorhergehenden; umgekehrt giebt in V. 19 und V. 8 Jahve Anlass zu Zweifeln. Der Jehovist hält sich in der Erzählung des 22. Kapitels, abgesehen von der Episode V. 22—34, vorzugsweise an E; ausser V. 37 und V. 39 lässt sich nur in V. 18 mit Sicherheit ein Fragment aus J erkennen (denn hier kommt zu Jahve mein Gott der Ausdruck die Knechte Balak's hinzu) und ferner in V. 2—5 ein mixtum compositum aus beiden Quellen. Denn V. 3a ist = V. 3b, der letzte Satz von V. 4 setzt den V. 2 nicht voraus, in V. 5 ist ארץ ב' ע' לקרא לו eine sehr fremdartige Apposition und es steigt der Verdacht auf, dass wohl die Söhne Ammon gemeint sein möchten. Die Ausdrücke קוץ (sich fürchten Exod. 1, 12) בני י' V. 3, קהל V. 4 weisen auf E; die Aeltesten Midian's beruhen wohl auf einem Einfluss aus Q, s. zu Kap. 25.

Kap. 23 und Kap. 24 glaube ich ebenfalls an J und E verteilen zu müssen. In 24, 2 gewinnt man durchaus den Eindruck, als sehe Bileam hier zum ersten Mal herab auf das am Fuss des Gebirges lagernde Israel, nach Kap. 23 hat er aber den selben Anblick schon zweimal gehabt und z. B. 23, 10 gesagt: wer misst den Staub Jakob's und wer zählt[1]) den vierten Teil Israels! Ferner könnte man es wohl verstehen, wenn der Seher beim dritten und vierten Spruch sich vorzustellen unterliesse, nachdem er es beim ersten und zweiten gethan hatte; dass er es aber gerade umgekehrt

---

[1]) מי ספר. Die Aussprache der Konsonanten scheint hier öfters mislungen. In 23, 20 ist וברך erste P. Sing. des Impf. mit Vau. cons. In שתם העין steckt ש (= אשר) und eine Form von תם. Das im gleichen Zusammenhang vorkommende נפל ist Niphal von פלל und hat עינים als Genitiv.

macht, dass mit anderen Worten die Einführung 24, 3sq. 24, 15sq.
erst an dritter und vierter Stelle gegeben wird, das ist auf keine 580
Weise zu verstehen. Endlich darf man den Schriftsteller, der
23, 21. 22. 24 geschrieben hat, nicht zum Plagiator an sich selber
machen und ihm auch die Autorschaft von 24, 7—9 zutrauen.
Aus alledem geht hervor, dass die Verbindung der Kapp. 23 und
24 erst von dritter Hand nachträglich bewirkt ist. Dabei ist anzuerkennen, dast sie sehr gut gelungen ist. Die Erzählung namentlich scheint ganz aus einem Guss und ist wohl auch wirklich vom Jehovisten neu gegossen worden. Hier erkennt man nur im Uebergange von Kap. 23 auf Kap. 24 die Fuge. Nämlich nach 23, 14 befinden wir uns auf der Spitze der Pisga, in V. 27 sollen wir den Ort verändern und werden nun auf die Spitze des Berges versetzt, der über dem Jeschimon emporragt. Das ist aber nach 21, 20 eben doch wieder der Pisga, Peor ist nur ein anderer Name dafür. Daraus wird deutlich, dass 23, 26—24, 1 grösstenteils eine Naht ist, wie denn auch das Altarbauen und Opferbringen für Kap. 24 ganz überflüssig ist, wo im Unterschiede gegen Kap. 23 der Geist Gottes ohne solche Zaubermittel über den Seher kommt. Die Prophetien selbst hat der Jehovist wohl unangetastet gelassen, doch scheint 24, 20—24 seine Erweiterung zu sein und ebenso 23, 23 auf seine Hand zurückzugehen. Denn dieser Vers zerreisst den durch 24, 7—9 gesicherten Zusammenhang von V. 21. 22. 24 und bringt einen ganz fremdartigen Ton hinein, er ist Interpretament von V. 21 und aus Misverständnis von אין entstanden. — Wenn es übrigens fest steht, dass Kap. 23 und Kap. 24 verschiedener Herkunft sind, so ist es keine Frage, dass Kap. 23 aus J stammt, vgl. die an's Heidnische streifende Präparation zur Weissagung und den Ausdruck „Jahve begegnet einem“ (Exod. 5, 3. 3, 18).

Kap. 25 ist hier noch anzuschliessen, weil es nach seinem Hauptteile ursprünglich mit einer Erzählung über Bileam in Beziehung stand. Es gehört ganz zu Q, ausser V. 1—5. Diese Ausnahme aber ist eine ganz entschiedene, 25, 1—5 ist nicht etwa eine starke Ueberarbeitung von Q (wofür Nöldeke es ausgiebt, ohne einen Kern von Q aufzuweisen und ohne begreiflich zu machen, warum die Ueberarbeitung mit V. 5 abbricht), sondern ein völlig selbständiges und eigenartiges Fragment aus JE, vgl. den bestimmten Ort Sittim statt der allgemeinen Angabe Arboth Moab

in Q. Der Anfang der Hauptquelle ist verloren, man kann ihn etwa folgendermassen aus den Prämissen der Fortsetzung und aus 31, 8. 16. Jos. 13, 22 ergänzen. Die Aeltesten Midian's sind, mit
581 Wahrsagerlohn in der Hand, zu Bileam gegangen, um sich bei ihm Rats zu erholen, was gegen die Eindringlinge zu machen sei. Er hat ein Mittel angegeben, der Gefahr die Spitze abzubrechen: die Midianiter sollen den Israeliten ihre Töchter zu Weibern geben und so das heilige Volk seiner Stärke berauben, deren Geheimnis seine Absonderung ist. Die Midianiter sind Bileam's Rate gefolgt, es ist ihnen gelungen, manche Israeliten durch die Reize ihrer Weiber zu bestricken 31, 16, eine schwere Plage ist in Folge dessen von Jahve über das untreue Volk verhängt. An diesem Punkte setzt das uns erhaltene Stück ein und zwar mit dem Berichte, auf welche Weise der Plage durch das Verdienst des Erbpriesters Pinehas Einhalt gethan worden sei 25, 6 sqq. Unter den Unterschieden dieser Erzählung gegen die in JE 25, 1—5 ist als der wichtigste der hervorzuheben, dass die Verschuldung Israels, als deren intellektueller Urheber Bileam erscheint, nicht darin besteht, dass sie sich mit dem heidnischen Götzen, sondern darin, dass sie sich mit den fremden Weibern einlassen. Es scheint allerdings, dass hie und da die jehovistische Reminiscenz mechanisch die Erzählung von Q beeinflusse V. 18. 31, 16, doch weiss man nicht recht, was mit דבר פעור an diesen Stellen gemeint sein soll, und das ist auf alle Fälle sicher, dass die Hurerei in Q nicht ein begleitendes Moment, sondern die Hauptsache ist und nicht wegen ihrer Verbindung mit Baalsdienst, sondern an sich, als das Einführen ausländischer Frauen in das israel. Lager (V. 6), getadelt wird. Dass übrigens die so auseinandergehenden Versionen dennoch aus gemeinsamer Wurzel erwachsen sind, macht Bileam, Peor und die Zweideutigkeit der Ausdrücke נצמד auf der einen und זנה auf der anderen Seite probabel[1]).

2. Mose's letzte Verordnungen und Tod. Grösstenteils aus Q, wenn man vom Deuteronomium absieht. Den Faden zu entdecken ist nicht ganz leicht, auch abgesehen von den gar nicht mit der geschichtlichen Situation in Beziehung stehenden Stücken Num. 28—30. Kap. 33. Nur scheinbaren Anlass zu Bedenken giebt die Stellung von Num. 27. Man könnte meinen, zwischen

[1]) Ein Anhang zu Kap. 25, ganz in der Art von Q gehalten, ist das 31. Kapitel, über dessen Stelle im Zusammenhang alsbald weiter zu reden sein wird.

den Befehl 27, 12 sqq. und dessen Ausführung dürfe sich nicht
so viel eindrängen[1]), und 27, 1—11 habe erst hinter den allge-
meineren Anweisungen Kap. 32. 34. 35 seinen Platz, unmittelbar
vor 36, 1 sqq. Aber 1) Kap. 27, 1—11 schliesst sich an die Zäh- 582
lung Kap. 26 an, deren Zweck aus V. 52—56 erhellt. Die Bitte
der Töchter Zelophchad's ist so wenig verfrüht wie die der 2½ Stämme
Kap. 32; 2) der Befehl zu sterben ergeht deshalb so unverhältnis-
mässig früh, weil er die Veranlassung abgiebt, den Josua einzu-
setzen, vor der Einsetzung Josua's aber die Anweisungen über die
Verteilung des Landes in Q nicht gegeben werden können; 3) die
sehr weitläufige Wiederaufnahme des Num. 27, 12 gegebenen Be-
fehls in Q Deut. 32, 48 sqq. lässt vermuten, dass man ihn in-
zwischen wegen beträchtlicher Einschiebungen halb vergessen hat;
auch das ausdrückliche eodem die Deut. 32, 48 würde unmittelbar
nach Num. 27, 23 nicht verständlich sein, erklärt sich aber sehr
gut nach dem Dazwischentreten der Gesetzgebung in den Arboth
Moab (Num. 36, 13), aus dem Bestreben, trotzdem die zeitliche
Einheit zu wahren. Dagegen scheint mir Num. 31, der Krieg gegen
die Midianiter, nicht hergehörig. Ich zweifle natürlich keinen
Augenblick daran, dass dieses Kapitel durchaus im Geiste und in
der Manier von Q und nach den geschichtlichen Voraussetzungen
dieser Quelle abgefasst ist, und gestehe auch das zu, dass der Ver-
fasser dasselbe auf die Stelle berechnet hat, an der es jetzt steht,
hinter Kap. 26 und Kap. 27 (vgl. 31, 1. 2). Aber gerade diese
Stelle würde der originale Autor von Q der Erzählung schwerlich
angewiesen haben. Wer 27, 12—23 schrieb, konnte die Aus-
nahme 31, 2 unmöglich im Sinn haben, die gerade so gut und
viel besser vorher, gleich nach Kap. 25, abzumachen gewesen
wäre. Alles Uebrige betrifft die künftigen Verhältnisse der An-
siedlung, worüber Mose seinen letzten Willen ausspricht und Elea-
zar und Josua zu Executoren ernennt, es fällt in den Rahmen
eines einzigen Tages Deut. 32, 28. Auch die Zählung Num. 26
zweckt ausgesprochener massen auf die Verteilung des Landes an
die kleineren und grösseren Geschlechter und nicht auf den Krieg
(Kap. 31) ab.

Nicht rein aus Q geflossen ist Kap. 32. Nöldeke glaubt, es
sei hier nicht ein zweiter selbständiger Bericht hinzugekommen,

---

[1]) Klostermann, Stud. und Krit. 1871, S. 256.

sondern es liege nur eine redaktionelle Erweiterung von Q vor. Aber diese Ansicht ist nicht haltbar, wie ich zunächst für V. 1—32 versuchen will darzuthun. Was V. 1—15 betrifft, so kann man nur sagen, dass an wenigen Stellen Vorstellungen von Q eingetragen seien, aber nicht, dass diese Quelle hier zu Grunde liege. Wenn ferner V. 16—19 für Q nicht wohl zu entbehren sind (excl. z. T. V. 17), so scheinen diese Verse aber auch eben ursprünglich den Anfang der Rede der ostjordan. Stämme enthalten zu sollen,
583 wenigstens erklärt sich ויגשו אליו V. 16 nicht ganz gut, nachdem das Gespräch längst im Gange ist. Was endlich V. 20—32 angeht, so mache ich aufmerksam auf den Parallelismus von V. 20—27 mit V. 28—32, welcher besonders auffallend wird durch die völlig gleiche Zwieteilung beider Stücke: V. 28—30 könnte man zur Not, trotzdem darin nur V. 21—23 wiederholt wird, als den bekräftigenden Schluss der vorhergehenden Verhandlung ansehen, aber die beiden folgenden Verse 31. 32, die in jeder Hinsicht mit V. 25. 26 auf gleicher Linie stehen, machen das sehr unwahrscheinlich. Im Wesentlichen hat Knobel das Rechte gesehen, wenn er V. 16—19. V. 24 (= V. 16). V. 28—30 zu Q weist, nur hätte er V. 31. 32 noch hinzufügen müssen.

V. 1—15 . . . . V. 20—27 = JE. Eine Spur dieser Quelle findet sich auch in V. 17 (חמשים) und verrät, dass der jetzt fehlende Uebergang von V. 15 auf V. 20 noch dem Redaktor vorlag, der einzelne Elemente davon in den Ersatz aus Q V. 16—19 einarbeitete. Die sachliche Aehnlichkeit der beiden Berichte — man darf vielleicht den Unterschied konstatieren, dass die betreffenden Stämme in Q von vornherein und aus freien Stücken zur Vorhut des Heeres sich anbieten, in JE moralisch dazu gezwungen werden — erschwert die Scheidung, braucht jedoch übrigens nicht zu befremden. Wohl aber bedarf die auffallende Verwandtschaft der Sprachfarbe der Erklärung. Man kann einmal an Ueberarbeitung durch den Redaktor denken, der Vorstellungen und Ausdrücke des Vierbundesbuchs, das er ja in der That zur Grundschrift macht (Gen. 7, 8. 9), in den anderen Bericht eingetragen haben mag. Denn überall findet sich nicht etwa Q von JE, sondern umgekehrt JE von Q tingiert. Aber die Hauptsache wird sein, dass die Quelle selbst, aus der V. 1—16. V. 20—27 mitgeteilt sind, in Form und Inhalt dem Vierbundesbuch sich nähert. Es wird die gleiche sein, aus welcher der Jehovist in Kap. 13. 14. Kap. 16 neben J, in

20, 1—11 allein geschöpft hat, und deren sprachliche und sachliche Berührungspunkte mit Q bereits öfter Gelegenheit war hervorzuheben. Sie nimmt eine Mittelstellung zwischen J und Q ein und ist am nächsten mit der Darstellung des Deuteronomisten (Deut. 1—4) verwandt, den man in V. 6—15 glaubt selbst reden zu hören. Auch beim Deuteronomisten nimmt die Tradition eine entschiedene Wendung zu der Form, die in Q ausgeprägt vorliegt.

Unter den bisher von der Untersuchung ausgeschlossenen Versen 33—42 gehört sicher V. 40, den Nöldeke der „Grundschrift“ zuweist, nicht zu Q. Denn in dieser Quelle ist Machir nicht Name 584
der ostjordanischen Hälfte von Manasse. Dahingegen wird man nicht umhin können, V. 33, der ohnehin als Abschluss von V. 28—32 kaum entbehrlich ist, zu Q zu rechnen, da Num. 34, 14. 15 vorausgesetzt wird, dass neben Ruben und Gad auch halb Manasse schon durch Mose sein Erbteil angewiesen erhalten habe. Darin, dass in V. 29 halb Manasse fehlt, hat man vielleicht einen unwillkürlichen Einfluss von JE zu sehen[1]). Denn da, nach meiner Meinung, ganz V. 34—42, anerkanntermassen aber V. 39. 41. 42 zu JE gehören, so folgt, dass nach dieser Version bloss Ruben und Gad von Mose ihr Erbteil erhalten, dass aber die Landschaft Basan von einzelnen Geschlechtern Manasse's auf eigene Faust occupiert wird; in Wirklichkeit lange nach Mose, vielleicht auch nach der Meinung des Schriftstellers, der in diesem Fall die Folgezeit hier antecipiert. V. 40 ist ein Versuch, das eigenmächtige Verfahren zu legalisieren, ein Uebergang zu Q. Zu V. 34—38 vergleiche das sehr verschiedene Verzeichnis in Q Jos. 13, 15—28.

Die Anweisungen, die Mose vor seinem Tode noch über das Westjordanland giebt (Kap. 33, 50—36, 13), lassen in 33, 50—56 ein fremdes Element in Q erkennen. Aber dasselbe scheint von dem Verfasser von Q in den Zusammenhang seines Werks aufgenommen zu sein, denn kein anderer als er hat die Einführung V. 50. 51 geschrieben, ebenso den zum übrigen Inhalt gar nicht sehr passenden V. 54. Mit dieser Version verhält es sich also wohl ähnlich, wie mit dem bekannten grossen Abschnitt am Ende des Leviticus, den der Vf. des Vierbundesbuchs geichfalls seinem Werke einverleibt hat. Beachtung verdient, dass zwei auffallende

---

[1]) Aehnlich wird man die Erwähnung von Sihon und Og Jos. 13 zu erklären haben.

Wörter in Levit. 26, nämlich משכית und במה, an unserer Stelle wiederkehren.

Zum Schlusse spielt JE wieder stärker ein, namentlich in Deut. 34. Hier ist Q nur in V. 1a und V. 8. 9 (V. 7a?) zu erkennen; übrigens sprechen sämtliche Ausdrücke und Vorstellungen, aus denen man überhaupt etwas schliessen kann, gegen Q und für JE, bez. für den deuteronom. Bearbeiter von JE. So, um nur einiges zu erwähnen, das Haupt des Pisga über Jericho V. 1, das westliche Meer V. 2, die Palmenstadt V. 3, das Thal in Moab gegen Beth-Peor V. 6, das geheimnisvolle Be-
585 gräbnis V. 6, die kurzen kernigen Wendungen V. 5 (על פי יי) und V. 7b. Ob die Altersangabe V. 7a nur in Q enthalten gewesen sein kann, wird darnach wenigsten fraglich. Von Kap. 34 rückwärts gehend, darf man nach V. 5 schliessen, dass auch in JE der Befehl an Mose ergangen ist, sich zum Sterben anzuschicken. Schrader und Klostermann haben Recht, Deut. 31, 14—22[1]) (und folgerecht das Lied Kap. 32) für JE in Anspruch zu nehmen, eine genaue Parallele zu Q Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48—52. Wie Deut. 31, 14—22 mit dem Werke des Deuteronomisten verschlungen ist, soll hier nicht untersucht werden. Deut. 33 steht ausserhalb aller Verbindung.

Erwähnenswert ist, dass seit dem Segen Bileam's J plötzlich abbricht. Nur in Num. 25, 1—5, und Deut. 34 könnte man vielleicht einige Spuren dieses herrlichen Geschichtswerks finden wollen, z. B. 34, 7b.

Die Eroberung und Verteilung Kanaans unter Josua. Jos. 1—24.

1. Wenn ich das Buch Josua hier anschliesse, so soll damit zunächst nur behauptet sein, dass es, im Unterschied zu Judicum Samuelis Regum, ein den Pentateuch auf allen Punkten voraussetzender Anhang zu demselben sei, nicht, dass darin ganz das gleiche Material in der gleichen Weise verarbeitet vorliege. Ein Teil der Quellen, bes. E in der Bearbeitung des Jehovisten, wird sich hier fortsetzen, aber allgemein kann die überall in unserem Buch zu Grunde liegende Vorstellung nicht geherrscht haben, dass Josua an der Spitze des gesamten Israels gestanden; wenn z. B. in J Josua überhaupt vorgekommen ist, so hat er gewiss nur als der

[1]) V. 23 ist Rede Jahve's mit Josua, die etwas post festum kommt.

Führer Joseph's (einschl. Benjamin's) gegolten[1]). Dass die Bearbeitung der Vorlagen hier stärker hervortritt und eine viel ausge- 586
sprochenere Färbung hat als im Pentateuch, ist längst empfunden worden. Wenn vollends mit der Thora Mose's 8, 31 nicht bloss das Deuteronomium, sondern alle fünf Bücher Mose's gemeint sein sollten (anders 24, 26), so wäre es entschieden, dass das Buch Josua in seiner gegenwärtigen Gestalt nur als Anhang, nicht aber als Abschluss des Pentateuchs angesehen werden dürfte.

Jos. 1 ist rein deuteronomistisch, d. h. von dem Schriftsteller, der das deuteron. Gesetz in die Geschichte eingefügt und die Geschichte nach dem deuteron. Gesetz bearbeitet hat, von dem Deuteronomisten, wie man ihn im Unterschied von dem Autor des eigentlichen Deut. bezeichnen kann. Vgl. Kuenen, Onderzoek[1] I. S. 184 n. 3, Hollenberg, Stud. und Krit. 1874, S. 473—478. Dass nicht der Vf. des Deut. auch Jos. 1 verfasst habe, folgert H. mit Recht aus der Vergleichung von Jos. 1, 3—5 mit Deut. 11, 24 sq. „Es ist schwer glaublich, dass ein Schriftsteller selbst sich auf diese Weise ausschreiben sollte, zumal dann nicht, wenn er die Worte zuerst in einem ganz anderen Zusammenhange und an eine andere Adresse hatte sprechen lassen. Der Vf. von Jos. 1 hat sogar irrtümlich geglaubt, in der von ihm benutzten Stelle rede Gott, dem Vf. des Deut. wäre ein solcher Irrtum schwerlich entschlüpft. Es liegt also hier deutlich die Benutzung der deuteron. Schrift von Seiten eines anderen Vf. vor."

Mit der Eroberung Jericho's (Kap. 2—6) beginnt die Erzählung von JE, vgl. Sittim 2, 1, nicht Arboth Moab wie in Q und Deuteronomium. In der Geschichte von den Kundschaftern Kap. 2

---

[1]) Jud. 1, ein, wie es scheint, uns nur sehr mit Auswahl und in Resten mitgeteilter Bericht, weiss nichts von Josua, sondern schliesst (quoad rem) an den Pentateuch an; die ersichtlich vom Bearbeiter (Jos. 1, 1) herrührende Uebergangsformel müsste sachgemässer heissen: und nach dem Tode Mose's. Die Ansiedlung vollzieht sich nach allen Berichten an drei Punkten und in drei Absätzen. In dem zuerst eroberten Ostjordanland lässt der damals mächtigste Stamm, Ruben, sich nieder. Von da geht, in Anlehnung an Ruben, die Eroberung des Landes Ephraim durch Joseph aus. Ganz selbständig agiert wieder Juda, unklar von wo aus. Die übrigen Stämme schliessen sich an, können aber z. T. nicht zu festen Sitzen gelangen. Das Bewusstsein, dass nicht Gesamtisrael auf einmal, sondern zuerst Ruben, dann Juda und Joseph Fuss fassten, ist selbst im B. Josua noch nicht verloschen: vgl. 18, 2 sqq.

scheint der Jehovist nur Einer Vorlage zu folgen; denn die unbeträchtlichen Inconcinnitäten, die besonders in den Zeitangaben zu Anfang des Kap. vorkommen. rechtfertigen nicht die Annahme mehrerer Quellen; V. 4a ist vielleicht eine vorgreifende Glosse. In V. 10. 11 haben Kuenen und Hollenberg Spuren des Deuteronomisten erkannt, im Ganzen aber ist die Rede Rahab's, in der sie thut, „als habe sie den ganzen Pentateuch gelesen,“ jehovistisch, s. 9, 9—11. 24. Verwickelter ist die Erzählung vom Uebergang über den Jordan Kap. 3. 4. Nach 3, 1 bleiben die Hebräer nur noch eine Nacht jenseit des Jordans, dem entsprechend sagt Josua V. 5, morgen solle der Uebergang stattfinden. Was aber zwischen V. 1 und V. 5 steht, fügt sich diesem Termine nicht, die drei Tage V. 2 rechnen von 1, 11 an. Was auf V. 5 zunächst folgt, gehört zu V. 2—4, der Befehl V. 6 ist durch V. 3. 4 vorbereitet,
587 und die Eröffnung V. 7. 8 verträgt sich wenigstens recht wohl damit, während sie im Vergleich zu V. 5 post festum kommt. Also wären V. 1. 5. auf die eine und V. 2—4. 6—8 auf die andere Seite zu stellen. In 3, 9—17 könnte man wegen „der Priester, der Träger der Lade“ die Fortsetzung von V. 2—4. 6—8 zu erkennen geneigt sein. Aber in letzteren Versen heisst die Lade regelmässig die Lade des Bundes (Jahve's) V. 3. 6. 8, in V. 9sqq. niemals, wenn man genauer zusieht. Denn dass in V. 14 הברית hinter הארון eingeschoben ist, beweist der Artikel des Status constr., und wenn der ebenfalls sprachwidrige Ausdruck ארון וגו׳ V. 11 mit dem fast ganz entsprechenden in V. 13 verglichen und in Betracht gezogen wird, dass, wie bes. die LXX lehrt, die spätere Tendenz dahin geht, die Lade des Bundes zu bevorzugen, so wird derselbe nicht etwa durch Streichung des letzten Genitivs, sondern durch Verwandlung von הברית in יהוה zu corrigieren sein. Erweist sich nun in diesem wichtigen Punkte der Sprachgebrauch in V. 9—17 als constant verschieden von dem in V. 2—4. 6—8, so werden wir genötigt, die ersteren Verse mit V. 1. V. 5 zu verbinden. Dafür spricht auch der Umstand, dass V. 9—17 wenigstens im Kern für den pragmatischen Fortschritt notwendig sind: nun aber sind V. 2—4. 6—8 deuteronomistisch (vgl. 1, 10sq. 1, 5. Deut. 2, 25), dagegen V. 1. 5 jehovistisch (s. Sittim V. 1 und vgl. V. 5 mit Exod. 19, 10sq. Num. 11, 18. Jos. 7, 13), also vermutlich dem eigentlichen Faden der Erzählung integrierend. Dass eine deuteronomistische Ueberarbeitung von V. 9—17 stattgehabt hat, ist möglich

und wahrscheinlich; dadurch wird u. a. die ursprüngliche Verbindung von V. 5 mit V. 9 oder (da dieser Vers selber einen deuter. Anflug in אלהיכם aufweist und sehr überflüssig ist) mit V. 10 unkenntlich gemacht sein. Doch glaube ich nicht, dass auch die Priester als Träger der Lade erst auf Eintragung des Deuteronomisten beruhen.

Ist aber 3, 10—17 in sich einheitlich? Mit Rücksicht auf die Isolierung von V. 12 und die augenscheinliche Ueberfüllung von V. 15. 16 wird man diese Frage kaum bejahen können, um so weniger, da die Fortsetzung 4, 1 sqq. noch deutlichere Merkmale der Zusammensetzung an sich trägt, die ich darum zunächst analysieren will. Nur scheinbar schliesst sich hier V. 4 an V. 1—3 an; denn nach V. 1—3 müssten die zwölf Träger erst ausgewählt werden, die in V. 4 als längst bestellt gelten (vgl. 3, 12). Die wahre Fortsetzung von V. 3 ist V. 8 wie die völlig übereinstimmende
Sprache beweist. Nun ist in V. 8 zwar wohl von den 12 Steinen 588
die Rede, aber als das Subjekt der Verba erscheinen hier nicht wie in V. 3 die zwölf Träger, sondern einfach die Kinder Israel. Genau die selben Verba in genau der selben Reihenfolge wiederholen sich V. 3 und V. 8 — sollte die Verschiedenheit des Subjekts etwas Ursprüngliches sein? Vielmehr sind auch in V. 3 ursprünglich durchweg schlechthin die Israeliten angeredet (עמכם, תלינו), V. 2 und die drei ersten Worte von V. 3 sind ein redaktioneller Ausgleichungsversuch; in der Quelle Nr. 1 (= V. 1. 3. 8) gab es keine besonders erwähnten 12 Träger, sondern nur in Nr. 2 (= 4, 4—7. 3, 12). Weiter fördert uns V. 9, ein Pendant zu V. 8 und darum nicht mit diesem Verse, sondern mit 4, 4—7 zu verbinden. In Nr. 1 werden die Steine auf dem Lande an der Stelle, wo das Volk nach dem Uebergange das erste Nachtlager macht, aufgerichtet, in Nr. 2 mitten im Jordan selbst. Nun geht erst das Verständnis von 4, 5 auf; die Worte sind v o r dem Uebergange gesprochen, die Träger sollen beim Aufbruch die Steine vom Ostufer mitnehmen, mit ihnen vor der Lade herziehen und sie dann V. 9 im Bette des Jordans an dem Stande der Priester aufstellen[1]). Während wir uns nach Nr. 1 längst am andern Ufer

---

[1]) Wie der Vergleich mit V. 8 lehrt, ist der Ausdruck מצב ר' ה' in V. 3 aus Nr. 2 eingetragen. Möglich, dass Lade und Priester in Nr. 1 ursprünglich überhaupt nicht vorkamen; für Nr. 2 sind sie wesentlich. Vgl. zu Kap. 6.

und im Quartier befinden, stehen wir in Nr. 2 V. 4 sq. noch vor dem Durchgang, V. 9 sind wir mitten darin begriffen — evident wird dieser Sachverhalt dadurch bestätigt, dass in V. 10 am Schluss „das Volk eilt hinüberzugehen“, und dass erst mit V. 11 a der Punkt erreicht wird, auf dem wir in Nr 1 bereits 4, 1 angelangt waren (vgl. הגוי 3, 17. 4, 1 mit העם 4, 10 sq.)

Einige Grundzüge zur Charakteristik der beiden Versionen sind damit angegeben, auf eine durchgeführte Scheidung verzichte ich, weil die Bearbeitung zu stark eingegriffen und die Glieder nicht immer in der Reihenfolge ihres ursprünglichen Zusammenhangs gelassen hat. In 3, 10—17 gehören zu Nr. 2 ausser V. 12 noch die Hälften von V. 15 und V. 16. Als Fortsetzung von 4, 11a ist nicht V. 11b, sondern V. 15—18 anzusehen (= Nr. 2); V. 11b ist eine Vorausnahme des ursprünglichen Nachsatzes, die aus dem Grunde eingesetzt worden ist, weil die grosse Parenthese V. 12—14 die Verbindung von V. 11a und V. 15 unterbrach. Diese Parenthese selbst
589 ist deuteronomistisch, ebenso wie V. 20—24 und vielleicht auch V. 6. 7. — Mit Q hängt zusammen 4, 19; ob aber dieser Vers Fragment einer einst vollständigen Erzählung ist, ist sehr die Frage. העדות V. 16 beweist nicht den aus anderen Gründen unmöglichen Ursprung des Verses aus Q, sondern nur, dass ein an den Sprachgebrauch von Q gewöhnter letzter Redaktor hier thätig gewesen ist.

Der Faden der Erzählung läuft über 5, 1 (vgl. zu 9, 1) weiter auf Kap. 6, inzwischen werden an einem passenden Ruhepunkte drei bloss durch den Ort zusammengehaltene Geschichten eingesetzt. — Ueber 5, 2—9 (gleichartig mit der Tradition von JE) hat Hollenberg a. O. 493 sq. gut gehandelt und gezeigt, dass der ursprüngliche Text bestehe aus V. 2. 3. 8. 9. Die Beschneidung ist bisher bei den Aegyptern üblich, bei den Israeliten unbekannt gewesen, weshalb diese von jenen geschmäht werden. Diese Tradition steht zwar mit Exod. 4 im Einklang, aber im Widerspruch zu der gewöhnlichen Annahme (Gen. 17. Kap. 34) und wird daher V. 4—7 authentisch interpretiert; mit der Glosse hängt ושוב . . . שנית V. 2 zusammen.[1]) Die LXX sprach וְיֵשֵׁב, fand also שנית nicht vor und

---

[1]) Mit dieser Art harmonistischer Verdopplung vgl. das S. 18 zu שנית Gen. 22, 15 Gesagte und nicht minder die Erörterung zu 1. Sam. 11, 12 - 14 (נחדש) im Text der Bücher Samuelis.

in der That fehlt ἐκ δευτέρου in dem wichtigen Cod. 108 und im Vaticanus. Vgl. übrigens LXX 24, 31. — Die Verse 5, 10—12 hängen zusammen mit 4, 19 und mit Q. Da man von der Frucht des Landes nicht essen darf, ohne die Erstlingsgarbe dargebracht zu haben, so war es eine Notwendigkeit, dass die Israeliten gerade zu Ostern in Kanaan einrückten; vgl. 3, 15. 4, 18. 1 Chr. 12, 15. — V. 13—15 (gleichartig mit JE) enthalten eine Theophanie, welche die Heiligkeit der Bama von Gilgal inauguriert und darum keineswegs so zwecklos ist, wie man gemeint hat.

Dass die Erzählung von Kap. 6 verworren ist, betrachte ich als zugestanden. Ich scheide den einfachsten Bericht so aus. Josua erhält Befehl, die Stadt Jericho sieben Tage lang umziehen zu lassen (V. 3. 4 z. T.) und weist das Volk demgemäss an, ihm strenges Schweigen einschärfend, bis er zu lärmen gebiete V. 10. Sie thun das den ersten Tag und die folgenden (V. 11. 14), bis am siebten Josua zum Sturm auffordert (V. 15a. V. 16b. V. 17—19). Da erhebt das Volk das Kampfgeschrei und stösst in die Posaune (V. 20 Anf.), die Stadt fällt. Ich fusse auf den beiden
ersten Sätzen von V. 20. Das Volk bläst hier die Posaune und 590
zwar nachdem oder indem es den Kriegsruf erhebt; das Posaunenblasen ist ein Teil des Hurrah, nicht das Signal dazu. Dadurch entsteht eine innere Beziehung zu V. 10: bei den Umzügen herrscht tiefe Stille, bis Josua sagt הריעו, nicht: bis die Priester das Zeichen blasen. Zu V. 10 gesellt sich unmittelbar V. 16b und mittelbar, da V. 12. 13 durch Priester und Posaunen ausgeschlossen werden, V. 14. 15a und V. 11 — wo wegen der folgenden pluralischen Verba und wegen der Analogie von V. 14 ויסבו zu lesen und die Lade Jahve's als redaktioneller Einsatz zu betrachten ist. Teile von V. 3. 4 und vielleicht von V. 7 bilden den Anfang dieser Version, bei deren Ausscheidung man zu berücksichtigen hat, dass ihr die sieben Priester mit Posaunen, die Lade und der ganze complicierte Zug fremd sind. Sie redet nur vom Volk und Josua, am siebten Tage, scheint es, lässt sie nicht anders wie an den sechs vorhergehenden Tagen die Stadt nur einmal umziehen, s. כמשפט הזה V. 15 und עד יום V. 10.

Daneben existiert ein Bericht Nr. 2, dessen Selbständigkeit sich abgesehen von V. 20 besonders aus der Stellung von V. 12. 13 zwischen V. 11 und V. 14 ergiebt. In V. 12 sq. handelt es sich in Wahrheit um den ersten Umzug, denn nur bei diesem rechtfertigt

sich die Umständlichkeit der Angaben[1]); wir haben hier also eine ganz auf eigenen Füssen stehende Parallele zu V. 11, welche diesen Vers von seiner wahren Fortsetzung V. 14 trennt. Nach Nr. 2 soll der Zug so zusammengesetzt sein: 1) die Vorhut (hier aber keineswegs = die $2^1/_2$ Stämme), 2) sieben Priester mit Posaunen, 3) die Lade, 4) das übrige Heer. Das Signal geben die Priester durch das Blasen der Posaunen, beim siebten Umzuge, ursprünglich wohl des ersten Tages[2]); dann erfolgt das Kriegsgeschrei. Die Ordnung des Zusammenhangs lässt sich ungefähr so herstellen. Zuerst die Anweisung Josua's durch Jahve V. 3—5 z. T. Sodann der nötige Unterricht an die Priester, in deren Hand hier ja das Signalgeben gelegt wird V. 6. Dann der Befehl an's Volk, betreffend die An-
591 ordnung des Zuges V. 7—9. (Da V. 7 für sich völlig fragmentarisch ist, so muss sich in V. 8. 9 ursprünglich der Befehl fortsetzen und die Ausführung desselben erst V. 12. 13 berichtet werden. Der erste Satz von V. 8, der in LXX fehlt, ist später zugesetzt, wohl auch der mit V. 7 identische Teil von V. 9). Darauf, am folgenden Tage, die Ausführung des Befehls V. 12. 13, wozu aus V. 15 שבע פעמים zu ziehen ist — V. 15b ist redaktionelle Glosse. Endlich der Erfolg, V. 16a und V. 20 von ויהי כשמע an.

In diese zweite Version ist dadurch Verwirrung gekommen, dass die Posaunen von vornherein geblasen und dazu dem ganzen Heere gegeben werden. Wie sollen dann bei dem allgemeinen Lärmen die Priester noch ihr Signal zur Unterscheidung und zur Geltung bringen! Einzig die Priester dürfen in Nr. 2 Posaunen führen und blasen müssen sie erst beim letzten Umzuge — vorher tragen sie nur (נשאים V. 6. 8. 13). Die dem widersprechenden Angaben in V. 8. 9. 13 sind als Zusätze anzusehen und entstanden entweder aus naiver Freude am Fortissimo oder aus zufälligeren Anlässen. — In Nr. 1 halte ich die Vorbereitung auf Achan und die Rücksichtnahme auf Rahab für Einsätze des Jehovisten. Aber der Bann selbst und der Schatz Jahve's sind alt und stammen aus der Vorlage (= V. 17a. V. 19. V. 21. 24). Als ein harmonistisches

---

[1]) Nach der jetzigen Textredaktion sollen V. 12. 13 auf den zweiten Umzug bezogen und mit V. 14 verbunden werden. Dies hängt damit zusammen, dass die Verse 8. 9, die nur als Befehl einen Sinn geben, jetzt so gewendet sind, dass sie die erstmalige Ausführung des Befehls erzählen.

[2]) Auf diese Weise wurde gegen Nr. 1 die Sabbathsordnung aufrecht erhalten.

Produkt des Schriftstellers, der Nr. 1 und Nr. 2 verband, sehe ich die Angaben an, wonach die Stadt an den sechs ersten Tagen je einmal und am siebten Tage siebenmal umkreist wurde.

Kap. 7 enthält die vom Jehovisten, der V. 7—13 unverkennbar ist, dem Zusammenhang seiner Quellen eingefügte Erzählung über Achan's Diebstahl. Sie ist ganz aus einem Guss, einige scheinbare Wiederholungen fallen weniger der literarischen, als der Textkritik anheim. So ist V. 2 מקדם לביתאל Glosse, die LXX fand weder sie vor, noch ihre Veranlassung, nämlich die Verdrehung des Gotteshauses in's Teufelshaus. Ausserdem gibt es V. 24 und V. 25 beträchtliche Zusätze. Der M. T. ist zu verstehen: „Josua nahm den Achan und die gestohlenen Sachen und seine Söhne und Töchter und sein Vieh und sein Zelt und all seine Habe, (Josua) und ganz Israel mit ihm und sie führten sie hinauf zum Thal Achor . . . . und steinigten ihn (den Achan) und verbrannten sie (die gestohlenen Sachen) und steinigten sie (die Söhne, Töchter, Tiere).“ Aber die Worte וכל ישראל עמו V. 24 können nicht von Haus aus so weit von יהושע getrennt gewesen sein, sondern müssen unmittelbar
hinter זרח gestanden haben. War nun V. 24 bloss von Achan die 592
Rede — ebenso wie V. 26 bloss über ihm der Hügel aufgerichtet wird —, so wird man den Schluss von V. 25 (וישרפו וגו) für späteren (und zwar in zwei Absätzen erfolgten) Einsatz und den Plural אתם V. 24 für Korrektur halten dürfen. Das Verbrennen beruht auf V. 15, aber V. 14. 15 unterliegen selber dem Verdacht, den allgemeinen Befehl V. 13 ex eventu (nach V, 16sqq.) zu specialisieren.

In der Erzählung von der Zerstörung Ai's stösst man in 8, 12. 13 auf die Reste eines von dem massgebenden stark verschiedenen Berichts. Hier ordnet Josua erst, nachdem er und ganz Israel vor Ai angelangt sind, den Hinterhalt an, schickt ihn nicht schon von Gilgal in der Nacht voraus, ehe er selbst am anderen Morgen mit dem Hauptheere folgt. Da die Stärke des Detachements in V. 12. statt auf 30000 auf 5000 Mann angegeben wird, so scheint dies der einfachere und der primäre Bericht (Nr. 1) zu sein[1]), wozu

[1]) An gegenseitige Unabhängigkeit ist nicht zu denken. In V. 9. 11 lagert der Hinterhalt zwischen Bethel und Ai westlich von Ai, Josua und das Volk nördlich von Ai, durch ein Thal davon getrennt, in V. 12, 13 finden sich genau die selben Angaben, nur dass Josua im Thal selber übernachtet. Besonders schlagend würde der Vergleich des letzten Satzes von V. 9 mit dem

stimmt, dass er auch der kürzere ist. Im Vorhergehenden gehört V. 3a dazu, wo Josua im Widerspruch zu V. 3b—11 gleich mit gesamter Macht von Gilgal aufbricht. Zwischen V. 3a und V. 12. 13 fehlt nichts Wesentliches, dagegen ist es nicht möglich, diesen Faden in V. 14—29 weiter zu verfolgen. Eine Spur desselben verrät sich vielleicht in וישכימו וגו V. 14; denn nach dem Hauptbericht (Nr. 2) scheint selbigen Tages, an dem die Israeliten etwa Nachmittags ankommen, der Kampf loszugehen, „sobald der König von Ai ihrer ansichtig wird.“ Die Sache würde noch klarer sein, wenn man למועד nach 2. Sam. 24, 15 als einen Terminus für die Vesper verstehen und demgemäss לִפְנוֹת עֶרֶב lesen darf. Eine weitere Spur könnte man in V. 20 vgl. mit V. 21 finden, unzweifelhaft wird wenigstens V. 20c in dem folgenden Verse nicht vorausgesetzt. Durchschlagendere Ergebnisse würde die Verwertung der Beobachtung haben, dass dem Hinterhalt in der Anweisung V. 4—8
593 das (doch auf Verabredung beruhende) Zeichen nicht mitgeteilt wird, worauf er V. 18. 19 nach der gegenwärtigen Gestalt der Erzählung losbricht, dass ferner in V. 26, einem verloren stehenden Fragment, das Hochheben der Lanze gar nicht zum Signal dient, und dass dies endlich auch der Natur der Sache nach schwer möglich ist. Hiernach scheinen in der That V. 18. 26 Reste von Nr. 1 zu sein. Die Lanze Josua's nimmt hier die selbe Stelle ein wie der Stab Mose's, auch die Ausdrücke erinnern an E. Das כנטות ירך V. 20 ist dann dem Zusammenarbeiter von Nr. 1 und 2 zuzuschreiben, durch den die sakramentale Handlung zu einem überflüssigen und wenig zweckmässigen Zeichen herabgedrückt wurde. — Beachtung verdient, dass die LXX die aus der Verbindung der zwei verschiedenen Versionen entstandenen Anstösse fast alle beseitigt hat. So fehlen V. 12. 13, ebenso in V. 14 die beiden widersprechenden Zeitbestimmungen, ferner in V. 20 der letzte Satz, endlich ganz V. 26. Ein ähnliches Verfahren der LXX (oder ihres Textes) lässt sich auch sonst im Buche Josua nachweisen. Dem M. T. auf der anderen Seite lässt sich kein besseres Zeugnis ausstellen, als dass er die literarische Analyse in solchem Umfange und in solcher Genauigkeit möglich macht.

---

von V. 13 sein, die Worte sind die selben, nur dass sie V. 9 bedeuten, Josua sei die Nacht noch in Gilgal geblieben, V. 13, er habe sie vor Ai zugebracht. Aber die Wiederholung am Schluss von V. 13 beruht wohl auf Versehen, zu עמק עם vgl. חלק חל 1. Reg. 21, 23. II. 9, 36.

In dem an sehr unpassender Stelle eingefügten Stücke 8, 30—35 tritt der Deuteronomist deutlich hervor, dessen überarbeitende Hand übrigens auch in Kap. 6 und 8 in kleinen Zusätzen gelegentlich zu erkennen ist, z. B. 6, 2. 8, 1 und z. T. 8, 29. Zu dem, was Hollenberg S. 478—481 ausgeführt hat, füge ich nur hinzu, dass der griechische Text noch zu verraten scheint, dass 9, 1. 2 ursprünglich unmittelbar auf 8, 29 folgte. Uebrigens ist dieser Uebergang selber, herrührend von dem Verf. von 2, 9sq. 6, 27. 5, 1, durchaus sekundären Ursprungs; die Allgemeinheit der Aussage, conform der Vorstellung, dass Josua das ganze Land erobert und den neun Stämmen zu Füssen gelegt habe, steht ebenso wie 5, 1 in einem seltsamen Misverhältnis zu der folgenden sehr lokalen Affäre, die dadurch eingeleitet wird.

Aus 9, 2—27 hat man für Q abzuscheiden V. 17—21 und V. 15 c. (bis z. Athnach). Als einen deuteronomistischen Nachtrag sieht Hollenberg V. 22—27 an, aber diese Verse setzen vielmehr V. 16 fort, wie Nöldeke richtig angiebt; es fehlt dazwischen nur die Nachricht, auf die V. 26 sich bezieht. Deuteronomistisch ist die nach V. 23 von dem Fragsteller gar nicht erwartete Antwort V. 24. 25, jedoch nicht deshalb, weil hier der nur im Deuteronomium sich findende Befehl zur Vertilgung der Einwohner des Lan-
des vorausgesetzt wird, sondern deswegen, weil die sprachlichen 594
Wendungen V. 24 und die Uebereinstimmung von V. 25 mit Jerem. 26, 14 darauf führen. In V. 27 rührt die Apposition אל־המקום א׳י von dem Deuteronomisten, der Zusatz לעדה ו vom letzten Redaktor her.

In dem Reste hat Hollenberg S. 496 zwei Bestandteile unterschieden. Es ist nicht zu verkennen, dass V. 8. 9 von frischem anhebt, als wäre V. 6. 7 nicht vorhergegangen. Zudem verhandelt hier Josua, dort der israel. Mann. Vgl. V. 7, woraus zu schliessen, dass entweder der Anfang von V. 6 eigentlich zu V. 8 gehört, oder dass Josua daselbst vom Harmonisten nachgetragen worden. Da nun V. 8 von V. 9—11 nicht wohl zu trennen ist, V. 12—14 dagegen hinter dem offenbaren Abschluss am Ende von V. 11 neu ansetzen, so erblickt H. in den letzteren Versen die Fortsetzung von V. 6. 7, wozu er dann auch V. 4. 5 hinzunimmt. Es entseht dadurch ein nahezu vollständiger Zusammenhang, bis auf den mangelnden Schluss, denn mit V. 14 kann die Sache nicht abgethan sein. Die Nichterwähnung Josua's und die frappante

Singularconstruktion in V. 6. 7 führen auf J als Quelle dieser Version. Der zweite jehovistische Bericht, der von V. 15 an, wie es scheint, ausschliesslich befolgt wird, nähert sich an Q: ein ähnliches Verhältnis der drei Bestandteile wie Num. 16. Vgl. V. 16 *nach drei Tagen* mit V. 17 *am dritten Tage*, und namentlich *die Knechte der Gemeinde* mit den *Knechten des Hauses* resp. *Altars Jahve's* (gegen Ez. 44).

Die Befreiung Gibeons von der Belagerung 10, 1—15 ist eine geschlossene jehovistische Erzählung, allerdings mit einzelnen späteren Zusätzen, die aber keinen zweiten Faden darstellen. Deuteronomistisch sind in V. 1 der Satz von כאשר bis למלכה, ferner ganz V. 8, nach Hollenberg auch V. 12—14. Gewiss sind diese letzten Verse Nachtrag und ohne Zweifel führen einige Wendungen auf den Deuteronomisten, aber derselbe ist doch nicht als der eigentliche Verfasser anzusehen. Denn V. 13b und V. 14a sehen ihm gar nicht ähnlich, zu geschweigen von עד יקום גוי א', was man nach Streichung der eingeschobenen Präterita mit zum Liede rechnen kann.

Mit 10, 15 ist die Verfolgung abgeschlossen, nach wohl vollbrachter Sache kehrt Josua mit dem Heer zurück in's Lager nach Gilgal. Daraus folgt evident, dass V. 16—27 später angehängt sind, um die in dem älteren Berichte verabsäumte Erwürgung der fünf Könige nachzuholen, in einer ähnlichen Tendenz, wie sie die
595 tyrannenhasserischen Zusätze in 10, 1. 6, 2 verfolgen. Der Deuteronomist scheint diesen Nachtrag schon vorgefunden und nur hie und da (10, 27) überarbeitet zu haben. — Ein zweiter Anhang ist V. 28—43. Die in der Höhle von Makkeda begrabenen Könige werden hier noch einmal umgebracht, ursprünglich nach V. 42 ausser Adonibezek wohl alle, nicht bloss der von Hebron. Hollenberg's Einwand gegen Nöldeke trifft nicht (a. O. S. 499), ohne die Inconsequenz der Redaktoren stünde es für die Kritik schlimm. Zu 10, 1—15 verhält sich 10, 28—43 ähnlich wie 11, 10—20 zu 11, 1—9, und wie dort, so tritt auch hier die Hand des Deuteronomisten so hervor, dass man diesen als den eigentlichen Verfasser ansehen darf. Es erhellt dies namentlich aus V. 40—43, einem Schluss, der nicht bloss äusserlich angehängt ist, sondern aus den Einzelposten die von diesen selbst vorgesehene Summe zieht. Wenn Nöldeke meint, die eigentliche Quelle sei Q, so findet sich nicht ein einziger dafür bezeichnender Ausdruck, und bei der

stereotypen Sprache dieser Schrift genügt das zur Widerlegung. Die in V. 28—43 herrschende Vorstellung, wonach Josua ganz Kanaan zur tabula rasa macht, um es dann herrenlos und menschenleer der Verlosung zu unterbreiten, findet sich nicht bloss in Q, sondern auch sonst, namentlich beim Deuteronomisten. Diesem ist es sogar ein Hauptzweck, die beschränkteren Angaben seiner Quellen so zu erweitern, dass daraus die volle Erfüllung der Verheissung, d. h. die totale Eroberung des Landes durch Josua und die Säuberung desselben von den alten Bewohnern hervorgehe, vgl. 21, 43—45. So ist in dem Kern von Kap. 10 nur die Entsetzung Gibeons erzählt, daraus wird dann in der deuteronomistischen Schicht, die sich daran setzt, die Einnahme und Pacificierung des ganzen Juda's. Aehnlich werden in Kap. 11 die bescheideneren Grenzen, in denen sich nach der älteren Tradition die kriegerische Thätigkeit Josua's hält, durch die deuteronomische Bearbeitung in's Allgemeine erweitert.

Der Kern von Kap. 11 ist in V. 1—9 enthalten. Josua kommt darnach dem Angriffe der vier Könige des Nordens, die sich wider ihn verbündet haben, durch einen plötzlichen Ueberfall ihres Lagers bei der Quelle von Maron zuvor, verfolgt den Sieg aber nicht weiter, als dass er die Rosse entsehnt und die Wagen verbrennt, und kehrt dann zurück, wahrscheinlich nach dem ursprünglichen Bericht in's Lager zu Gilgal V. 10. Dem Abschlagen der Angreifer lässt der Deuteronomist, der schon in V. 2. 3 die älteren Angaben verallgemeinert hat, die Eroberung des gesamten Nordens folgen 596
V. 10—15, so dass nun ganz Kanaan den Israeliten zu Füssen liegt V. 16—20. Zu V. 16—20 ist vielleicht der Schluss von V. 23 hinzuzunehmen, im Uebrigen sind die Verse 21—23 ein Anhang von noch späterem Ursprung.

Ueber die Herkunft von Kap. 12 entscheidet natürlich nicht die bloss aus Eigennamen und Zahlwörtern bestehende Tabelle V. 9sqq., sondern die Einleitung V. 1—8. Diese weist nirgends eine Spur von Q auf, dagegen viele Merkmale des Deuteronomisten, s. Hollenberg S. 499sq. Man hat keinen Grund, ihn nicht für den Verfasser des ganzen Kapitels anzusehen. Aus einer der ursprünglichen Quellen des Jehovisten ist dasselbe jedenfalls nicht entlehnt, denn diesen ist die Vorstellung von Josua als Besieger von dreissig Königen fremd. Nach 24, 12 (LXX) schlägt er zwei Könige der Amoriter, nach Kap. 6—11 nimmt er Jericho und Ai mit Gewalt,

Gibeon durch Vertrag ein, befreit letztere Stadt von den fünf südlichen und überwindet dann noch die vier nördlichen Könige.

2. Während die Erzählung über die Kriege Josua's höchstens verlorene Spuren von Q aufweist, wird uns die Verteilung der Stammgebiete vorzugsweise aus dieser Quelle mitgeteilt. Man rechnet zu ihr 13, 15—14, 5. Kap. 15 (ausg. V. 13—19 und einiges andere) 16, 1—8. 17, 1—10. 18, 1. V. 11—25. Kap. 19 (ausg. V. 49. 50) Kap. 20 (ausser einigen Zusätzen) Kap. 21. 22, 9—34. Die Einzelheiten der Ausscheidung seien zunächst dahingestellt. Zweifelhaft ist die Natur des einleitenden Stückes 13, 15—33; es ist zwar durchaus in Anlehnung an Q geschrieben, jedoch wohl von sekundärer Hand; s. V. 21. 30—33 und vgl. ausserdem 14, 3, welcher Vers nicht gut auf etwas ganz frisch Erzähltes hinweisen kann. Fraglich ist ferner, ob der Zusammenhang von Q, dessen wesentliche Vollständigkeit unbestreitbar ist, ganz in der ursprünglichen Ordnung vorliegt. Es scheint eine kleine Umstellung statt gefunden zu haben und dadurch die Vorstellung über den ganzen Hergang bedeutend modificiert zu sein. Der Vers 18, 1 muss seinen Platz vor 14, 1—5 gehabt haben. Denn nur an dieser Stelle hat der Satz „das Land lag ihnen unterworfen zu Füssen“ in Q einen Sinn, und wie 19, 51 die allgemeine, nicht etwa bloss für Kap. 18. 19, sondern für Kap. 14—19 gültige Unterschrift ist, so entspricht ihr 18, 1 und 14, 1 als allgemeine Ueberschrift. Warum sollte auch, da ja in Q Juda Manasse und Ephraim
597 gleichfalls ihr Erbteil durch's Los angewiesen bekommen, bloss für die übrigen sieben Stämme hervorgehoben werden, dass ihre Lose an heiliger Stätte geworfen seien? Viermehr geht die Verlosung in Q, da sie das unterschiedslose Verfahren ist, von vornherein vor dem hl. Zelte in Silo vor sich, und 18, 1 ist eigentlich die Einleitung zu 14, 1—5. Aus dieser Annahme fliesst freilich die Konsequenz, dass die Numerierung der Lose in Kap. 19 überall nicht zu Q gehöre; diese Konsequenz hat aber auch mehr für als gegen sich. Es findet sich nämlich grade in den Einleitungsformeln mehrfach eine Doppelheit des Ausdrucks, die kaum aus irgend einer schriftstellerischen Absicht oder Gewohnheit zu begreifen ist. Wozu, nachdem לשמעון gesagt ist 19, 1, noch למטה ב' ש' hinterdrein? Aehnlich V. 17. 32. Man kann das nur aus mechanischer Verbindung zweier Quellen erklären. Wenn dieselbe in anderen Fällen (V. 10. 24. 40) nicht so ungeschickt vollzogen ist, so kann

das nicht befremden; wohl aber ist es auffallend, dass 18, 11, an der ersten und markiertesten Stelle, die Ordinalzahl fehlt: hier haben wir noch die originale Einleitungsformel von Q in ihrer einfachen Gestalt. In Q wurden die drei ersten und die sieben folgenden Stämme ganz auf gleicher Linie und in ununterbrochener Reihe behandelt; wenn die Lose Nummern erhalten hätten, so würde das Bejamin's als das vierte bezeichnet worden sein.

Der Zweck der Umsetzung von 18, 1 ist, Anschluss an die jehovistische Tradition zu gewinnen. Nach der ursprünglichen Form dieser letzteren nehmen Juda uad Joseph ihr Land vorab in Besitz, nach Anweisung, nicht nach dem Lose; das Uebrigbleibende wird hernach von Silo aus (nach einer anderen Version vielleicht von Sichem aus, siehe die charakteristische Korrektur der LXX zu 24, 1. 25) unter die anderen Stämme verlost. Die jehovistische Tradition steht völlig selbständig und unabhängig neben der des Vierbundesbuchs. Sie ist freilich nur in Resten erhalten, aber diese sind eben als Fragmente keine Ergänzungen. Grossenteils vertragen sie sich auch nicht mit dem Hauptbericht. Z. B. steht es in völligem Widerspruch zu dem letzteren, wenn in 17, 14—18 Ephraim und Manasse als Stamm Joseph zusammen nur Ein Stammgebiet bekommen. Es gelingt leider nicht, den jehovistischen Bericht zu reconstruieren, doch will ich versuchen, seine Teile zu sammeln und, so gut es geht, zusammenzusetzen.

Derselbe ist auch hier bereits deuteronomistisch überarbeitet gewesen, als er von dem letzten Redaktor mit Q verbunden wurde. Wie Hollenberg S. 500 nachweist, rührt der grösste Teil von 13, 1—14 vom Deuteronomisten her, vielleicht nur V. 1 und V. 7 598
nicht, doch scheinen die $9^1/_2$ Stämme in V. 7 bedenklich und ich bezweifle, dass 13, 1 an diese Stelle gehört. Auch 14, 6—15 ist ganz deuteronomistisch, eine vorbereitende Sanktion des Faktums 15, 13—19; s. Hollenberg S. 501 sq. Bemerkenswerter Weise wird 14, 6 besonders hervorgehoben, Gilgal sei die Scene gewesen: zum Beweise, dass der Vf. den jehovistischen Zusammenhang voraussetzt[1]). In Kap. 15 lassen sich ausser V. 13—19 nur wenige Spuren von JE erkennen. Jenes eine Stück setzt aber nach בתוך ב׳ י׳ V. 13 voraus, dass vorher auch in JE das Gebiet Juda's beschrieben worden war. Zwei Reste dieser Beschreibung sind uns noch erhalten.

[1]) Uebrigens ein Grund mehr für die Umstellung von 18, 1.

Erstens der Schluss von V. 4: das soll euch die Südgrenze sein, in Q werden die Judäer nicht angeredet. Zweitens die Unterschrift in V. 12b, welche mit Q V. 20 (= V 1) kollidiert, natürlich nachdem V. 13—19 ausgehoben sind. Dass in JE gleichfalls ein Verzeichnis der jüdischen Städte — wenn auch gewiss nur der bedeutenderen — auf die Beschreibung des jüdischen Gebiets gefolgt ist, darf man wohl aus V. 63 schliessen, der am besten als Anhang zu einem solchen zu verstehen ist, vgl. 17, 12. 16, 10 mit 17, 11. 16, 9. Indessen wage ich nicht, בנותיה in V. 29. 45. 47 als Spur von JE anzusehen.

Bemerkenswert ausführlich, obwohl nicht vollständig, ist die jehovistische Beschreibung des Gebiets und der Städte Joseph's erhalten. Aus Q stammt nur der kleinere Teil von Kap. 16. 17 (wenigstens nach meiner Meinung, die ich jetzt zunächst begründen will), und noch dazu ist diese nicht unversehrt und in der ursprünglichen Ordnung belassen. Was sollen 17, 1a die Worte „denn er ist der Erstgeborene Joseph's" anders begründen, als dass Manasse mit Recht zuerst aufgeführt werde? Es muss also in Q — denn vgl. 17, 1a mit 15, 1. 20. 16, 8 — Ephraim erst hinter Manasse gefolgt sein, wie 14, 4. Weiter gehört von Ephraim zu Q nur 16, 4—8. Denn in V. 1—3, gilt das Los[1]) der Söhne Joseph's als eines, wie 17, 14—18, dagegen wird 14, 4. Gen. 48, 5 in Q ausdrücklich hervorgehoben, Manasse und Ephraim seien als zwei Stämme zu zählen und darnach wird in der That 16, 8. 17, 1 verfahren. Zudem wird die Grenze 16, 1—3 in V, 4 sqq. noch ein-
599 mal wiederholt, ohne Frage nicht von dem selben Verfasser[2]). Der Anfang fehlt vor 16, 4 und ist nach 15, 1. 17, 1. u. s. w. zu ergänzen. Der Schluss ist vorhanden in 16, 8; schon dadurch werden V. 9. 10 von Q ausgeschlossen. In Kap. 17 ist umgekehrt von Manasse der Anfang erhalten V. 1a, aber der Schluss fehlt hinter 17, 9; denn von V. 10a oder V. 10b an wird nur jehovistischer Zusammenhang gegeben. Was zwischen V. 1 und V. 9

[1]) D. i. hier das Gebiet. Das ist auch eine Abweichung von Q, steht aber im Einklang mit 18, 14, wo חבל=גורל.

[2]) Die Aehnlichkeit der geograph. Ausdrücke ist dem nicht entgegen zu halten, denn einmal hat diese bei t. t. nicht viel zu besagen und sodann ist es ohnehin sicher, dass der jüngere Autor den älteren benutzt und ausgeschrieben hat. Für die Priorität kommt in Betracht, dass die Grenze zwischen Ephraim und Manasse auch in Q entweder gar nicht oder beinahe gar nicht angegeben wird.

steht, rührt übrigens auch nicht alles aus Q her. Von V. 5 (wozu V. 6 eine Glosse) befremdet der Ausdruck (חבל) und die von Knobel nicht beseitigte Inconvenienz mit V. 2, der 8. Vers trennt V. 7 und V. 9 auf üble Weise, in V. 9 selber gehört zusammen die Grenze geht südlich herab bis zum Bache Kana, was nördlich vom Bach, ist Manasse's Gebiet, dazwischen sind die Worte diese Städte gehören Ephraim unter den Städten Manasse's ein fremdartiger Einsatz, verwandten Inhalts mit V. 8.

Für JE bleibt somit übrig: 16, 1—3. V. 9. 10. 17, 5. 8. 9 (diese Städte in Manasse gehören Ephraim) V. 10b. V. 11—18. Ein vollständiger Zusammenhang ist dies nicht. Z. B. sieht der jehovistische Satz in 17, 9 auf eine längere Aufzählung von Städten Ephraims in Manasse zurück, von der jetzt nur die Notiz V. 8 übrig ist, die an En Tappuach V. 7 angeknüpft werden konnte. Auch 16, 10 setzt um so wahrscheinlicher ein vorausgegangenes ephraim. Stadtregister voraus, als das gegenwärtige Fehlen eines solchen höchst befremdlich und nur durch absichtliche Fortlassung eines samariterfeindlichen Redaktors zu erklären ist. Zusammenhangslos steht ferner 16, 9, indes scheint dieser Vers erst aus 17, 8. 9 entlehnt und vom letzten Redaktor als Nachtrag an Q 16, 4—8 angehängt zu sein. Trotz ihres fragmentarischen Charakters kann man sich doch wohl noch eine Vorstellung der jehovistischen Landesbeschreibung machen. Die beiden Hälften von Joseph erhalten nur Ein Stammland, dessen Grenzen zu Anfang angegeben werden (16, 1—3, der Norden fehlt gegenwärtig). In diesem Lande erhält Ephraim wir wissen nicht wie viele und Manasse zehn Anteile („Messschnüre“ 17, 5). Ephraim's bedeutendere Städte werden aufgezählt und daran wird eine Restriktion geknüpft 16, 10. Sodann
wird Manasse's Gebiet besprochen und gesagt, einige wichtige 600
Städte darin seien ephraimitisch, seinerseits aber greife auch Manasse nach Norden über in's Gebiet Aser's und Zebulon's und besitze dort mehrere der wichtigsten Städte, deren Bevölkerung jedoch kanaanitisch sei 17, 5. 8—13. Ein Nachtrag ist 17, 14—18, in etwas verworrener (doppelter?) Gestalt überliefert und nicht ganz durchsichtig. Es ist auffallend, wie kraus hier die Gebiete durcheinander gehen, so dass sie eigentlich weniger durch bestimmte Linien, als durch Städte (לערים 18, 9) sich begrenzen lassen. Offenbar aber entspricht dies der krausen Wirklichkeit.

Der jehovistische Faden setzt sich fort mit 18, 2—10. Nach-

dem die beiden Hauptstämme längst sich niedergelassen haben, säumen die übrigen noch, bis Josua sie treibt, ihm eine Uebersicht des noch restierenden Landes zu verschaffen, und darnach dann jedem einzelnen durch's Los die Gegend zuweist, die er sich erkämpfen soll. Die Zeit ist inzwischen vorgerückt 18, 3, auch der Ort hat sich verändert, das Lager befindet sich nicht mehr in Gilgal 14, 6, sondern in Silo 18, 9: der betreffende Uebergang ist aber ausgelassen und durch Q 18, 1 ersetzt. Vielleicht stand ursprünglich 13, 1. 7 an dieser Stelle, sicher wird das übrig gebliebene Land in 13, 2sqq. falsch gedeutet. In 18, 7, aber auch nur in diesem Verse, erkennt Hollenberg S. 501 die Hand des Deuteronomisten, der überall die $2^1/_2$ Stämme und die Leviten nachträgt.

Gemäss 18, 2—10 müssen nun auch die Gebiete der sieben kleineren Stämme sämtlich in JE beschrieben worden sein, entsprechend dem Sepher, welches Josua hatte aufnehmen lassen. Spuren dieser Beschreibung sind, wie eben gezeigt ist, namentlich in den Eingangsformeln erhalten. Im Uebrigen muss dieselbe der von Q, wie nicht anders möglich, so ähnlich gewesen sein, dass nur selten Anlass war, die Angaben der beiden Quellen neben einander mitzuteilen. Indes mögen einige Schwierigkeiten, die das Verständnis der Grenzen macht, von geographischen Dubletten herrühren; ausserdem mögen ein paar Aufzählungen von Städtenamen in Kap. 19, welche sich in die zu Grunde gelegte Form der Grenzbestimmung aus Q gar nicht fügen wollen, von dem letzten Redaktor aus JE nachgetragen sein, z. B. V. 15. 24b. 25a. 28. 30. 35—38, denn nach 18, 9 wurde grade in JE das Gebiet nach
601 Städten beschrieben[1]). Den Schluss der jehovistischen Geographie bilden die Verse 19, 49. 50, wo jedoch wahrscheinlich eine Notiz, welche 24, 33 vorbereitet, ausgelassen ist, weil sie der späteren Vorstellung fremdartig und widersprechend war. Dazu kommt dann noch 21, 43—45.

Kap. 20. 21 enthalten ausser 21, 43—45 nichts vom Jehovisten oder Deuteronomisten. Von diesem letzteren insbesondere rühren die deuteronomistisch klingenden Zusätze in Kap. 20 nicht her, sondern, wie Hollenberg (der Charakter der alex. Uebersetzung des Buchs Josua, Mörs 1876, S. 15) gezeigt hat, sind sie sehr späten

---

[1]) Auf die Summen ist übrigens bei der Quellenkritik kein Gewicht zu legen, sie sind späteren Ursprungs und erst der gegenwärtigen Textgestalt beigefügt. — 19, 47 ist jedenfalls auch nicht aus Q.

Ursprungs. In der LXX fehlt בבלי דעת V. 3, und die Verse 4—6 gänzlich, mit Ausnahme der Worte עד עמדו ל"ה"למשפט. Die LXX enthält mit andern Worten die sämtlichen „deuteron.“ Ergänzungen nicht, natürlich nicht weil sie Quellenkritik getrieben hat sondern weil dieselben jüngeren Datums sind als die hebräische Vorlage der LXX. Vgl. Kayser S. 147 sq. — In Kap. 22 gehört V. 1—8 jedenfalls nicht zu Q. V. 1—6 stammen vom Deuteronomisten, V. 8 aus einer Quelle des Jehovisten. In der Mitte ist V. 7a Glosse, V. 7b der Uebergang von V. 6 auf V. 8: „und als Josua sie entliess und segnete, da sagte er ihnen auch noch“. Von V. 9 an lässt sich nirgend mehr eine Spur des Deuteronomisten erkennen, die Vorstellungen und Ausdrücke sind hier rein die von Q.

Dagegen ist Kap. 23 von Anfang bis zu Ende eine Composition des Deuteronomisten, s. Hollenberg Stud. und Krit. S. 481 sqq., der auch die ergänzende Rücksichtnahme auf Kap. 24 nachweist. Dies letzte Kapitel fand der Deuteronomist im jehov. Geschichtsbuche vor, die Quelle charakterisiert sich nach Hollenberg a. a. O. als E. Sprachlich durch א"הדברים האלה, Elohim V. 1, mit plural. Adjektiv V. 19. Gen. 20, 13, Götter der Fremde V. 20. 23. Gen. 35, 2, Schwert und Bogen V. 12. Gen. 48. 22; inhaltlich durch die Eiche bei Sichem Gen. 35, 4, durch die Bestattung der Gebeine Joseph's Gen. 50, 24 sq., durch die Vorstellung, in der Familie der Erzväter sei Vielgötterei vorgekommen V. 14. Gen. 25, 2—4. Freilich ist E, wie gewöhnlich, überarbeitet. Als deuteron. Zusätze sind zu erkennen die Worte ויקרא bis ולשטריו in V. 1 (= 23, 2), ferner ganz V. 13 (Deut. 6, 10), endlich der in LXX und Jud. 2, 6 unmittelbar auf V. 28 folgende V. 31 (wegen der Anschauung, dass die Generation Josua's noch bundestreu gewesen, dann aber der grosse Abfall erfolgt sei). Noch späteren Ursprungs ist wohl V. 26a, dagegen sind V. 9. 10 für den Zusammenhang wichtig und nicht von Deut. 23, 5. 6 abhängig. Jehovistische 602
Zuthaten sind in V. 11 die sieben Völker[1]), in V. 12 der Anfang

[1]) Die sieben Völker haben in V. 11 gar keinen Platz, der Anfang von V. 12 aber bezieht sich durch אותם auf die Aufzählung derselben zurück und ist also gleichfalls jehovistisch. Für „zwei Könige der Amoriter“ liest die LXX richtig zwölf, Amoriter ist in E der allgemeine Name der Urbevölkerung, wie bei Amos. Darum ist auch in V. 18 את כל העמים וְ spätere Zuthat.

von ואשלח bis מפניכם, endlich in V. 17—19 allerlei Retouchen, z. B. את־כל־העמים וְ V. 18, der Satz nach dem Athnach V. 19.

Das Kapitel ist sehr wichtig für die Reconstruktion von E, sowohl im Einzelnen, was die Reklamation besimmter Stücke des Hexateuchs für diese Quelle betrifft (wie Gen. 33, 19. Deut. 31, 14—22), als auch namentlich im Allgemeinen, was den Inhalt und Charakter derselben überhaupt angeht. Sie hat enthalten: die Geschichte der Erzväter, die Einwandeгung Israels in Aegypten, die Plagen, den Durchzug durchs Schilfmeer, den langjährigen Aufenthalt in der Wüste, die Eroberung des östlichen Amoriterlandes, die Vereitlung der feindlichen Absicht Balak's und Bileam's, die Einnahme Jericho's, die Vertreibung von im Ganzen 12 Königen des westlichen Amoriters, endlich die Verteilung des gewonnenen Landes, wobei Josua und Eleazar besonders bedacht werden. Also umfasste E den ganzen historischen Stoff des Pentateuchs (wenigstens von der Erzvätergeschichte an) und des Buches Josua: für das letztere scheint es die eigentliche Hauptquelle zu sein. Als charakteristische Eigentümlichkeiten treten hervor: 1. der Name Amoriter als Generalbezeichnung der früheren Bevölkerung Palästina's. 2. Sichem als heilige Versamlungsstätte. 3. Josua als zweiter Mose (V. 25, vgl. Deut. 27. Jos. 8). 4. Aharon neben Mose wie Eleazar neben Josua (V. 5. 33). 5. das Interesse für Joseph (V. 32) und die Lokalitäten in Ephraim (V. 30. 33). 6. die Altersangabe 24, 29. 7. das starke Bewusstsein von der Einzigartigkeit der Religion Israels im Vergleich zu den übrigen gleichzeitigen und älteren Religionsstufen, der ausgeprägte Begriff des Heidentums, den z. B. J gar nicht kennt. 8. die Umdeutung der Masseba im Tempelbezirk von Sichem in ein Erinnerungszeichen.

Die Untersuchung des Erzählungsstoffes im Hexateuch ist damit abgeschlossen und es bleibt nur noch übrig, die grossen gesetzlichen Corpora einer literarischen Analyse zu unterwerfen.

III. Die grossen Gesetzeskörper des Pentateuchs hinsichtlich ihrer inneren Struktur und ihrer Verbindung mit der Erzählung.

XXII Wir haben bisher bloss den Erzählungsfaden verfolgt und die
407 ihn unterbrechenden grossen Gesetzsamlungen ausgeschieden, gegenwärtig ist es die Absicht, die letzteren auf ihren literarischen Cha-

rakter zu untersuchen. Wir beginnen mit dem Priestercodex, wie
man kurz die Gruppe von Gesetzen bezeichnen kann, deren Kern
der Leviticus ist, zu der ausserdem die zweite Hälfte des Buches
Exodus von Kap. 25 an (ausgenommen Kap. 32—34) und der
sämtliche gesetzliche und historisch-gesetzliche Stoff des Buches
Numeri gehört. Dies ist anerkanntermassen eine gleichartige Stufe
der Gesetzgebung, die sich von der jehovistischen (Exod. 20—23.
Kap. 24) und deuteronomischen unterscheidet, und durch Inhalt
und Sprache ebenso wie durch direkte Beziehungen mit Q in
engster Verbindung steht. Aber die materielle Gleichartigkeit be-
deutet nicht systematische Einheit. Der Priestercodex in seiner
gegenwärtigen Form und Grösse weist nicht die planvolle Gliederung
und strikte Construktion auf, wodurch sich Q auszeichnet, es ist 408
ein Conglomerat, worin sich an einen ursprünglichen Kern (= Q)
andere Schichten in gleichartiger Krystallisation angesetzt haben.
Es wird jetzt die Aufgabe sein, dem literarischen Process, worin
die Schichtung der Gesetzesmasse des mittleren Pentateuchs ent-
standen ist, nachzuspüren. Vgl. de Wette, Beiträge II, 273 sqq.,
Kuenen, Th. Tijdschrift IV (1870), 487 sqq. 395 sq.

Die Einrichtung des Priesterdienstes der Stiftshütte.
Exod. 25 — Lev. 16.

1. Das erste grosse Stück des Priestercodex läuft von Exod. 25 — Lev. 10. Hier wird es leicht zugegeben werden, dass Lev. 1—7 den Zusammenhang zwischen Exod. 40 und Lev. 8 in einer jedenfalls von dem Verfasser von Exod. 40 nicht vorgesehenen Weise trennt, s. Ewald[3] I S. 141. Nachdem die Arbeiten für das Heiligtum beendigt und abgeliefert sind, wird 40, 1—15 befohlen, erstens das Tabernakel mit seinen Geräten aufzustellen, zweitens es zu salben und die Priester einzuweihen; beides soll am 1. Tage des 1. Monats (des 2. Jahres) geschehen. Es heisst dann weiter, Mose habe alles gethan, was ihm aufgetragen. In Wirklichkeit aber besorgt er am 1. Tage des 1. Monats bloss die Aufrichtung der Hütte 40, 17—38, dagegen folgt die Einweihung der Hütte und der Priester erst Lev. 8. Diese Trennung der zwei zusammengehörigen Teile in der Ausführung entspricht nicht ihrer sachlichen und zeitlichen Verbindung in dem Befehl: dem Verfasser von 40, 1—15 muss Exod. 40 und Lev. 8 in unmittelbarer Folge und ohne Dazwischentreten von Lev. 1—7 vor Augen gelegen haben.

Die Veranlassung, weshalb Lev. 1—7 hier eingedrungen ist, ist leicht zu finden. Da Lev. 8 die ersten Opfer dargebracht wurden, so schienen die allgemeinen Opferregeln vorher ihren Ort zu haben. Hätte aber der Verfasser von Exod. 29. Lev. 8 selbige vorausgesetzt, so hätte er nicht nötig gehabt, noch einmal in solcher Ausführlichkeit das Verfahren anzugeben: in historischer Form gehalten ist Exod. 29. Lev. 8—10 ein Pendant zu Lev. 1—7, das nur nicht ganz so vollständig ist. Vgl. das Sündopfer Exod. 29, 10—14. Lev. 9, 8—11. V. 15, das Brandopfer Exod. 29, 15—18. Lev. 9, 12—14. V. 16, das Dankopfer Exod. 29, 19—28. 31—34. Lev. 9, 18—21 und das Thamid Exod. 29, 38—43; ferner die Mincha beim Dankopfer Exod. 29, 2sq. 23sq. und beim Brandopfer Lev. 9,
409 4. 16. 10, 12sq., endlich den Anteil der Priester Exod. 29, 27sq. Lev. 9, 21. 10, 12—20 und der Darbringer Exod. 29, 31—34. Was die Reihenfolge der Opfer betrifft, so erhält man darüber sogar ausschliesslich aus Exod. 29. Lev. 9 Auskunft, wie überhaupt hier in Folge der gewählten historischen Einkleidung ein viel anschaulicheres Bild des wirklichen Herganges bei einem grossen Opferfeste gegeben wird. Trotz aller Gleichartigkeit herrscht übrigens keine volle Uebereinstimmung in den beiden Opferordnungen. Ich will nur auf einen Punkt aufmerksam machen, nämlich auf die Differenz in dem Sündopferritus, von der schon der Nachtrag Lev. 10, 16—20 Akt genommen hat. In Lev. 4 wird das Blut beim gewöhnlichen Sündopfer an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen, dagegen beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes in das Innere der Hütte gebracht, an den Vorhang gesprengt und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen. Dieser Unterschied wird Exod. 29 und Lev. 9 nicht gemacht, vielmehr wird 29, 12. 9, 9. 15 auch beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes das Blut nur an den Opferaltar gestrichen. Es ist dies aber hier offenbar der solenne Ritus, denn es hat keinen Sinn anzunehmen, bei der Einweihung der Hütte sei ausnahmsweise drei Male eine weniger feierliche Form beliebt worden, und ausserdem wird 29, 14. 9, 11. 15 das Fleisch grade so draussen vor dem Lager verbrannt, wie es nach Lev. 4 nur bei den heiligsten Sündopfern geschieht, deren Blut in's Innere der Hütte gekommen ist[1]). Also eine un-

[1]) Dies der Anlass der Correktur 10, 16—20, welche auf dem Boden von Lev. 4 steht. Gegen Kuenen.

leugbare und unauflösbare Differenz. Lev. 4 geht einen Schritt über Exod. 29. Lev. 9 hinaus, die Steigerung erscheint auch darin, dass hier als Sündopfer des Volkes ein Farre gefordert wird, während Lev. 9 (vgl. Kap. 16) nur ein Ziegenbock. Schliesslich scheint es nach der Unterschrift 7, 38, als ob die Ueberschrift 1, 1 erst später zugesetzt worden sei, um Lev. 1—7 in die Stiftshüttengesetzgebung einzufügen; jedoch wird die letztere sachlich vorausgesetzt.

Was übrig bleibt, ist eine zusammenhängende Gottesdienstordnung in historischer Form, zerfallend in die Anweisung Exod. 25—31 und in die Ausführung Kap. 35—40. Lev. 8—10. Man hat hier unleugbar den Eindruck pragmatischer Konsequenz, gut in einander greifender Glieder. Dennoch ist das Ganze, literarisch betrachtet, nicht aus Einem Guss.

2. In der Anweisung, mit der wir die Untersuchung beginnen, 410
ist alles, was hinter Kap. 25—29 folgt, ein Nachtrag von späterer Hand. Zuerst wird da Befehl und Vorschrift gegeben 30, 1—10, einen goldenen Räucheraltar zu machen. Man hat sich von jeher den Kopf darüber zerbrochen, warum erst an dieser Stelle, warum getrennt von den übrigen Geräten des inneren Heiligtums, warum sogar n a c h der Verordnung über den Priesterornat und die Inauguration des Gottesdienstes. Der Grund, warum der Verfasser von Kap. 25sqq. an der Stelle, wo er die innere Einrichtung der Hütte, bestehend in Lade und Kapporeth, Tisch und Leuchter, beschreibt, den goldenen Räucheraltar nicht mit aufführt, ist der, dass er von letzterem nichts weiss. Vergessen kann er ihn nicht haben — so bleibt keine weitere Möglichkeit, alle sonstigen Erklärungen sind vergeblich. Insbesondere ist es verkehrt, den Anstoss dadurch zu beseitigen oder zu applanieren, dass man ihn auf gleiche Stufe mit anderen angeblichen Wunderlichkeiten der Anordnung setzt, z. B. damit, dass die Geräte des Tabernakels Kap. 25 vor diesem selber Kap. 26 angeordnet werden. Dies ist ganz sachgemäss, im Befehl kommt erst der Zweck und dann das Mittel, in der Ausführung umgekehrt erst das Mittel und dann der Zweck. Ebenso ist es durchaus nicht auffallend, wenn untergeordnete Apparate wie die Schlachttische oder das Waschbecken, die keine Bedeutung für den eigentlichen Kultus haben, entweder überhaupt nicht aufgeführt oder nachgetragen werden. Das lässt sich damit gar nicht vergleichen, dass das wichtigste Gerät des Heiligen an der Stelle, wo es notwendig hingehört, übergangen wird.

Die Tragweite meiner Aufstellung erfordert es, sie eingehender zu begründen. Ezechiel unterscheidet nicht zwischen dem Tisch und dem Altar im Naos, sondern setzt beides gleich. Denn er sagt 41, 21sq.: „vor dem Adyton stand etwas, aussehend wie ein hölzerner Altar, drei Ellen hoch, zwei Ellen lang und breit, und hatte vorstehende Ecken, und sein Gestell und seine Wände waren von Holz: das ist der Tisch, der vor Jahve steht." Dem entsprechend bezeichnet er den Dienst der Priester im inneren Heiligtum als den Dienst am Tisch 44, 16. Tisch ist der Name, Altar der Zweck. Entsprechend nennt Maleachi umgekehrt den s. g. Brandoperaltar Tisch.

Im Priestercodex selber erscheint der Räucheraltar nur in gewissen Stücken, fehlt aber in anderen, wo man ihn erwarten muss. Es ist bereits darauf hingewiesen, dass der Ritus des feierlichsten Sündopfers zwar in Lev. 4 am goldenen Altar, in Exod. 29. Lev. 8. 9
411 aber ohne denselben vor sich geht. Auffallender noch ist, dass in Stellen, wo es sich um das feierlichste *Räucheropfer* handelt, von dem betreffenden Altar keine Spur zu entdecken ist. So namentlich in Lev. 16. Um im Heiligtum zu räuchern, nimmt Aharon eine *Pfanne*, füllt sie mit Kohlen vom Brandopferaltar — so richtig Ibn Ezra, vgl. V. 12 mit V. 18—20 — und thut im Adyton den Weihrauch darauf. Ebenso wird Lev. 10, 1sqq. Num. 16 Kap. 17 auf *Pfannen* geräuchert, deren jeder Priester eine besitzt. Die Kohlen werden vom Brandopferaltar genommen Num. 17, 11, der mit den Pfannen der Korahiten überzogen ist V. 3. 4[1]) Nämlich der *Altar* schlechthin ist überall der Hauptaltar. Der Name *Brandopferaltar* kommt erst in den Partien vor, die den Räucheraltar voraussetzen (ausser dem Pentateuch nur in der Chronik), in den älteren Partien heisst es einfach *der Altar*, z. B. Exod. 27, wo es doch besonders nötig gewesen wäre, die nähere Bestimmung hinzuzufügen — vgl. dagegen die Parallele 38, 1sqq.

Dass 1 Reg. 7, 48 goldener Altar und goldener Tisch unterschieden werden, muss ich anerkennen. Aber der Text dieses Kapitels ist corrupt und interpoliert. In dem angeführten Verse ist das Schlusswort זהב jedenfalls unecht, denn man kann zwar wohl einen vergoldeten Tisch einen goldenen Tisch nennen, aber nicht sagen: *er machte den Tisch aus Gold*, für: er überzog

---

1) Wer das Feuer anders woher nimmt, ist des Todes Lev. 10, 1 sqq. Ganz richtig verstehen diese Stelle Aphraates S. 62 und Georgius Syncellus.

ihn mit Gold. Wahrscheinlich ist ausserdem ואת־השלחן Interpolation, da 6, 20. 22 nur von der Verfertigung des goldenen Altars die Rede ist. Was wir gewöhnlich den goldenen Tisch nennen, sah nach Ezech. 41, 21 aus wie ein Altar und kann demgemäss hier der goldene Altar genannt werden. Selbst im nachexilischen Tempel scheint es einen besonderen Räucheraltar neben dem Tisch nicht gegeben zu haben. Allerdings wird 1 Macc. 1, 21. 4, 49 erzählt, er sei mit den übrigen Geräten des Heiligtums von Antiochus IV. fortgeschleppt und beim Tempelweihfest neu gemacht. Aber dieser mehr in Bausch und Bogen gehaltenen Angabe tritt die sichere Thatsache gegenüber, dass die Römer bei der Zerstörung Jerusalems nur Tisch und Leuchter vorgefunden und erbeutet haben. Und höchst bemerkenswert ist es, dass in der LXX die Stelle Exod. 37, 25—29 fehlt, der Räucheraltar also zwar wohl
befohlen, aber nicht ausgeführt wird. Unter diesen Umständen ist 412
endlich auch die schwankende Ortsangabe Exod. 30, 6 und der vermeintliche Irrtum des Verfassers des Hebräerbriefes wichtig und begreiflich.

Das gewonnene Resultat ist zugleich ein kritisches Princip von einschneidenden Konsequenzen. Die genuine Gesetzgebung von Q, zu der jedenfalls Exod. 25sqq. schon wegen der historischen Form gehört, kennt den Räucheraltar nicht. Alle Stücke, in denen derselbe integrierend vorkommt, gehören einer secundären Schicht an, ebenso alle die, in denen der Hauptaltar nicht einfach המזבח, sondern מזבח העלה genannt wird. Lassen wir indessen die Konsequenzen vorläufig auf sich beruhen und fahren fort in der Prüfung von Exod. 30.

Es folgt hier V. 11—16 die Verordnung der Kopfsteuer für die Aboda. Wenn es darin zu Anfang heisst: „wenn du die Summe der Kinder Israel aufnehmen wirst nach ihren Gemusterten, so sollen sie jeder sein Sühngeld geben,“ so wird damit verwiesen auf eine künftige Musterung und zwar auf die, welche Num. 1 vorgenommen wird. Das konnte nun aber nur ein Späterer thun, dem Num. 1 fertig vorlag, nicht der ursprüngliche Verfasser, der jenes Kapitel noch gar nicht geschrieben hatte und es also auch nicht voraussetzen konnte: er hätte mindestens den Befehl berichten müssen, dass die Musterung angestellt werden solle, ehe er davon als von einer bekanntlich demnächst eintretenden Thatsache in einem Nebensatze redete. Die Konsequenz ist ebenso notwendig, wie die Prämisse sicher.

Ein ferneres wichtiges Merkmal für den sekundären Charakter von Kap. 30 tritt in der Verordnung über das Salböl hervor V. 22—33. Hier wird nämlich in V. 30 befohlen, nicht bloss Aharon (= der Hohepriester), sondern auch seine Söhne (= die gewöhnlichen Priester) sollen gesalbt werden. Anderswo jedoch zeichnet die Salbung den obersten Priester vor den Amtsgenossen aus, s. Knobel zu Lev. 8, 10—12. So vor allen Dingen in der Ordinationsceremonie Exod. 29, auf die natürlich das grösste Gewicht zu legen ist; vgl. V. 7 mit V. 8. 9 (Lev. 8, 12 mit V. 13) und ausserdem V. 29sq., wo die Salbung ebenso wie die Anlegung des heiligen Ornats (Num. 20, 26. 28) die Succession zum Hohenpriestertum bedeutet. Gleicherweise aber auch Lev. 4, 3. 5. 16. 6, 13. 15. 16, 32. 21, 10. 12. Num. 35, 25; besonders deutlich spricht der Name der gesalbte Priester = der Hohepriester, vgl. Dan. 9, 25sq. 2. Macc. 1, 10. Dagegen stimmen mit der Exod. 30, 30 herrschenden Anschauung überein die Stellen Exod.
413 28, 41. 30, 30. 40, 15. Lev. 7, 36. 10, 7. Num. 3, 3. Dass hier ein Widerspruch vorliegt, ist unzweifelhaft; dass es ein bewusster ist, geht aus Exod. 40, 15 hervor: du sollst sie (= die gewöhnlichen Priester) salben, wie du ihren Vater gesalbt hast. Es fragt sich nun, was das Ursprüngliche ist. Sehen wir uns die Stellen näher an, welche die Salbung auch auf die Söhne Aharon's ausdehnen, so greift Exod. 28, 41 inhaltlich dem 29. Kapitel vor und steht formell in einem schiefen Verhältnis zu V. 40, als sei dort nicht bloss von Aharon's Söhnen, sondern zugleich von ihm selber die Rede, was nicht der Fall ist und nach V. 39 auch nicht der Fall sein kann. Lev. 7, 36 ist eine simple Glosse, beruhend auf Misverständnis des Wortes משחה V. 35, welches Salbung gedeutet wird, während es Anteil heisst. Lev. 10, 7 bezieht sich zurück auf den Befehl 8, 35, wonach die Priester nach der Weihe sich für eine gewisse Zeit von der Stiftshütte nicht entfernen sollen; aber jener Befehl gilt nur für die ersten sieben Tage nach der Weihe, und da diese bereits 9, 1 und mithin erst recht 10, 1—5 abgelaufen sind, so erhellt, dass die Verse 10, 6. 7 aus dem chronologischen Rahmen herausfallen und erst später angehängt sind. Noch deutlicher ist es endlich, dass der Zusammenhang, in dem Num. 3, 3 vorkommt, nämlich Num. 3, 1—13, nicht ursprünglich an seine gegenwärtige Stelle gehört, sondern ein Nachtrag ist, der weder von 3, 14sqq. noch insbesondere von 3, 40sqq. voraus-

gesetzt wird. Es bleiben also übrig Exod. 30, 30 und Exod. 40, 15. Was die letztere Stelle betrifft, so verrät sie eben dadurch weil sie sagt, die Söhne sollen gesalbt werden, wie der Vater gesalbt worden sei, dass die Salbung des Vaters das Primäre (schon Perfekte?) und die der Söhne etwas Hinzugefügtes ist. Das Urteil über Exod. 30, 30 ergiebt sich darnach von selbst; der Vers beweist, dass das Stück V. 22—33 einer sekundären Schicht im Priestercodex angehört, wofür die Ausdehnung der Salbung Merkmal ist, welche nach der ursprünglichen Bedeutung des Ritus offenbar ebenso wie der Purpur den Priesterkönig auszeichnet[1]).

Nachdem diese drei wichtigen Punkte, jeder für sich in unab- 414
hängiger Untersuchung, festgestellt worden sind, genügt es für das Uebrige die Consequenzen des Zusammenhangs zu ziehen. In der Eröffnung über die Berufung Bezalel's 31, 1—11 erscheint der Räucher- und der Brandopferaltar, desgleichen wird die Verordnung über das Salböl vorausgesetzt. Den Stücken 30, 17—21. V. 34—38 wird durch ihre Umgebung präjudiciert. Das eherne Becken ist zwar auf keine Weise so zu beurteilen wie der goldene Altar, es hat notwendigerweise existiert und muss auch dem Verfasser von Exod. 25 sqq. bekannt gewesen sein. Er hat es aber nicht mit in die göttliche Anweisung aufgenommen, weil es kein heiliges, sondern ein ganz untergeordnetes[2]) Gerät ist, wie die Schlachttische, von denen er auch schweigt. Die Verordnung über das Räucherwerk lässt in V. 36 Bekanntschaft mit dem goldenen Altar durchblicken und steht mit der vorhergehenden über das Salböl auf einer Stufe. Was endlich die Einschärfung des Sabbaths betrifft 31, 12—17, so wird auch diese durch den Zusammenhang mit fortgerissen, zumal da ausserdem die Sprache zwar von Q abhängt, aber nicht völlig damit übereinstimmt. Vgl. שבתתי V. 13, den Sabbath חלל und עשה V. 14. 16, נפש von Gott gesagt V. 17.

3. Nachdem die Anweisung über die Einrichtung des Heilig-

---

[1]) Weiter kann man nun auch zweifeln, ob die Salbung des Zeltes und der heiligen Geräte, wie sie in der jüngeren Schicht Exod. 30, 22—33 vorgeschrieben wird, wenigstens sachlich mit der älteren Vorstellung übereinstimmt. Sie wird allerdings Lev. 8, 10 sq. ausgeführt, aber Exod. 29, 7 nicht befohlen, und bei der vollkommenen Gleichheit von Exod. 29 und Lev. 8 ist das ein sehr bedenklicher Umstand bei einem so wichtigen Ritus.

[2]) Seinem Zwecke nach. Hatte es eine Bedeutung, so hing sie von dem künstlerischen Wert ab.

tums geprüft und Kap. 30. 31 als späterer Anhang erkannt ist[1]), ist damit zugleich ein Massstab zur Beurteilung der Ausführung gewonnen. Untersuchen wir zunächst Exod. 35—39. Dass dieser Abschnitt eine blosse Wiederholung von Exod. 25—28 ist, in mehr mechanischer Ordnung, ist längst aufgefallen und dazu benutzt worden, ihn für eine Kopie des Originals zu erklären. Est-il probable, sagt Munck (Palestine, p. 129), que le même auteur ait écrit deux fois de suite tous ces longs détails, en changeant seulement la formule „et tu feras“ en „et on fit?“ Nöldeke aber stellt die Gegenfrage, welcher Spätere wohl ein Interesse daran gehabt habe, dies Alles nachzutragen, traut also „die unbeschreibliche Pedanterie“ lieber dem Verfasser von Q selber zu, der allein
415 eine solche Originalität sich habe erlauben können. Thatsache ist jedenfalls, dass der fragliche Abschnitt inhaltlich ganz und gar bedeutungslos ist, dass er nicht vermisst würde, wenn er fehlte. Daraus folgt wenigstens die Möglichkeit späterer Einsetzung; allerdings muss aber noch eine Instanz dazukommen, um den Beweis der Möglichkeit zum Beweis der Wirklichkeit zu ergänzen. Diese Ergänzung nun hat uns bereits die frühere Untersuchung an die Hand gegeben. Wir haben gefunden, dass die Verordnungen Exod. Kap. 30. 31 von zweiter Hand stammen und nicht zu dem ursprünglichen Stock gehören. In der Ausführung aber werden sie überall als integrierende Bestandteile der Stiftshüttengesetzgebung angesehen und behandelt. Im engen Anschluss an Kap. 31 wird hier mit der Einschärfung des Sabbathgebots und der Ernennung Bezalel's begonnen (Kap. 35), der Räucheraltar wird stets unter den heiligen Geräten mit aufgeführt, der eigentliche Altar in Folge dessen immer durch die Bezeichnung Brandopferaltar unterschieden. Mithin sind die Kapitel 35—39 nicht älter, wahrscheinlich sogar jünger als Kap. 30. 31 und rühren in jedem Falle nicht von dem eigentlichen und ersten Autor her, der Kap. 25—29 verfasst hat.

Was von Exod. 35—39 gilt, gilt auch, obwohl nicht ohne Unterschiede, von Kap. 40 und Lev. 8. In Betreff von Exod. 40 vgl. man den Räucheraltar V. 5. 26, den Brandopferaltar V. 6—29,

---

[1]) Einige unbedeutende Zusätze mögen auch in Kap. 25—29 vorkommen, z. B. 27, 20sq. 28, 13. 14. V. 41—43. 29, 35—37. Gegen das Alter von 29, 38—46 bringt Kuenen Godsdienst II S. 270sq. nicht unbegründete Bedenken vor.

die Salbung des Zeltes und der sämtlichen Priester V. 15, und beachte ausserdem, dass die Befehle V. 1—16 einzeln bereits alle schon einmal gegeben sind und dass in der Ausführung V. 17sqq. diejenigen Angaben, nach denen gleich jetzt der Kultus im Tabernakel in regelrechten Gang gebracht wird, wie z. B. V. 27. 29, der nachfolgenden Einweihung desselben, wie sie Exod. 29 vorgeschrieben und Lev. 8 vollzogen wird, und dem ersten ordentlichen Opfer Lev. 9 in sehr störender Weise vorgreifen. Bei dem zweiten hier zu untersuchenden Stücke, Lev. 8, steht die Sache allerdings etwas anders. Der Zusammenhang zwischen Exod. 40 und Lev. 8 scheint mir einseitig zu sein, der Verf. des ersteren Stückes hat sicher das letztere vor Augen gehabt und will es als die zweite Hälfte zu 40, 17sqq. aufgefasst wissen[1]), aber das Umgekehrte ist nicht der Fall. Also Exod. 40 entscheidet nicht schon über Lev. 8. Bedenken gegen dies letztere Kapitel entstehen jedoch aus der Ver- 416
gleichung von Exod 29. Schon früher ist darauf hingewiesen, dass in Lev. 8, 10sq. Hütte und Geräte gesalbt werden, wovon Exod. 29 nichts geboten ist. Ebenso wenig steht dort etwas vom Entsündigen des Altars (abgesehen von dem Nachtrage 26, 36), wovon Lev. 8, 15 geredet wird. Beide Punkte sind aber weder zufällig noch unbedeutend, die Uebertragung der eigentlich nur auf Personen anwendbaren heiligen Handlungen auf neutrale Objekte — denen die s. g. Oelsteine darf man nicht vergleichen, bei denen es sich um ein Oelopfer handelt — ist die äusserste Consequenz der Mechanisierung des Begriffs der Heiligkeit (Ezech. 43, 26). Hinzu kommen noch zwei andere lediglich formale, gleichwohl nicht auflösbare Differenzen. Bei der Aufzählung der auf den Altar gelangenden Teile des Brandopfers kommt Lev. 8, 20 zu Kopf und Gliedern der פדר hinzu, abgesehen von Bauch und Knöcheln. Derselbe fehlt Exod. 29, 17, und dass dies etwas auf sich hat, ergiebt sich daraus, dass er Lev. 9, 13, in einem unzweifelhaft primären Stücke, auch nicht vorkommt, wohl aber Lev. 1, 8 in einem secundären. Aehnlich ist wohl die Differenz zwischen Exod. 29, 8 nnd Lev. 8, 16 zu beurteilen, vgl. Lev. 3, 3. 9. 14. Endlich wird zu den zu räuchernden Teilen des Dankopfers in

[1]) Nach Exod. 40, 2. 17 werden darum die sieben Tage der Weihe Lev. 8 und der achte, an dem zum ersten Male Aharon rite fungiert, vom 1. Nisan an gerechnet, Jos. Ant. III. 8, 4. Darauf bezieht sich Meg. Thaanith No. 1, wie ich richtig gemutmasst habe, Pharis. und Sadd. S. 59.

Lev. 8, 26 ein Mazzenkuchen, dagegen Exod. 29, 23 ein Laib Brod dargebracht. Der Unterschied betrifft nicht die Sache, aber doch ist die Ersetzung des ungenauen Ausdrucks durch den bestimmten Lev. 8, 26 deshalb von Bedeutung, weil nach älterer Sitte in der That die Opferteile des Dankopfers auf gesäuertem Brode[1] dargebracht wurden, eine Sitte, die später abgeschafft werden sollte — vgl. den Fortschritt von Lev. 7, 13 (23, 17. Amos 4, 5) zu 7, 12. Nach alle dem glaube ich annehmen zu dürfen, dass auch Lev. 8 nicht zu dem ursprünglichen Bestande der Stiftshüttengesetzgebung gehört. Es fehlen allerdings die gewissesten Zeichen dafür, der Brandopfer- und der Räucheraltar; doch lässt sich dies teils aus dem engen Anschluss an Exod. 29 erklären, teils daraus, dass Lev. 8, obwohl es auch sekundär ist, darum doch mit Exod. 35—40 nicht ganz auf gleicher Linie steht.

Ueberhaupt denke ich nicht daran, Exod. 30. 31. Kap. 35—40. Lev. 8 deshalb, weil sie im Vergleich zu Exod. 25—29 posthum
417 sind, in einen Topf zu werfen[2]). Mir ist aber hier die Ausscheidung des originalen Kerns die Hauptsache. Zu diesem gehört bloss Exod. 25—29 und Lev. 9, inzwischen hat in Q nur noch die Nachricht gestanden, dass, nachdem Jahve die Anweisung über die Einrichtung des Kultus vollendet und die beiden Tafeln des Zeugnisses übergeben hatte, Mose herabstieg vom Berge und that, wie er geheissen war. Die Zeitbestimmung Lev. 9, 1 fordert nicht notwendig das voraufgehende Kapitel zu ihrer Beziehung, sondern ist vollkommen verständlich nach Exod. 29, 38, obwohl es mir wahrscheinlicher ist, dass in der zwischen Exod. 29 und Lev. 9 anzunehmenden summarischen Nachricht über die Vollziehung der auf dem Sinai erhaltenen Befehle durch Mose die Angabe enthalten war, dass nach der Einweihung die Priester sieben Tage im Heiligthum consigniert blieben. Gegen den Einwand, dass Lev. 9 nur als Fortsetzung von Lev. 8 Sinn habe, könnte man den Umstand halten, dass in Kap. 8 das Altarfeuer bereits sieben Tage brennt, ehe es 9, 24 am achten herabkommt. Diese Inconcinnität bleibt indes, auch wenn man Lev. 9, 24 mit Exod. 29, vielleicht sogar

[1]) Auch Mincha genannt, aber Thenupha. Die eigentliche Mincha wird ursprünglich bloss für das Brandopfer vorgeschrieben.

[2]) Auch Lev. 1—7 sind nicht gleichmässiger und einheitlicher Conception, sondern es sind ältere Stücke von einem jüngeren Verfasser benutzt. Darauf einzugehen ist indessen hier nicht nötig.

mit den voraufgehenden Versen des selben Kapitels vergleicht, mit V. 10. 13. 14. 17. 20 — wenigstens wenn הקטיר seinen vollen Sinn hier behalten hat. In jedem Falle also kommt die Angabe 9, 24 post festum und ist als Instanz gegen Lev. 8 nicht zu gebrauchen.

Zu ähnlichen Resultaten über Exod. 35—40. Lev. 8 ist auf ganz anderem Wege gelangt Julius Popper, der biblische Bericht über die Stiftshütte (Leipz. 1862). Er geht davon aus, dass jene Kapitel im Ganzen eine mechanische Kopie des voraufgegangenen Originals seien, findet dann aber doch sachliche und formelle Differenzen, welche die Verschiedenheit des Kopisten von dem Autor verraten. An sachlichen Unterschieden kommen folgende Punkte in Betracht, die ich an Popper's Stelle hervorgehoben haben würde. 1. Das Gebot, die Arbeiten am Sabbath ruhen zu lassen, 31, 12sqq., wird 35, 3 dahin verschärft: ihr sollt am Sabbath kein Feuer brennen an all' euren Wohnorten. Dieser Zusatz ist darum nicht original, weil es sich nach der ursprünglichen Absicht nicht um die Sabbathsruhe im allgemeinen, sondern speciell um die Einstellung auch der Arbeiten am Tabernakel am 7. Tage handelt. 418
2. In 35, 18 wird die Mechanik des Zeltes durch Pflöcke und besonders durch Spannseile vervollständigt (ebenso 39, 40 und Num. 4), welche in der Anweisung nicht erwähnt und schwerlich stillschweigend supponiert werden: wenigstens bei dem Holzgerüste des eigentlichen Tabernakels sind sie kaum angebracht. 3. Nur 38, 8 kommt die Angabe vor, das eherne Waschbecken sei aus den Metallspiegeln der Tempelmägde gemacht. Trotz LXX 38, 22 (= Num. 17, 3sq.) hat Popper Recht, dieselbe haggadisch zu nennen. 4. Die Stelle 38, 21—31, die in noch auffallender Weise als die entsprechende 30, 11—16 den Anfang des Buches Numeri als bekannt voraussetzt, misversteht zugleich den Zweck der Kopfsteuer. Sie sei zum Bau der Stiftshütte verwandt und alles dazu nötige Silber daraus bestritten, wie rechnungsmässig bewiesen wird. Wozu dann aber 25, 3. 35, 5. 24 das Silber? und soll nicht der Bau lediglich aus freien Gaben bestritten werden? Es handelt sich um falsche Auffassung der Worte על עבדת אהל מועד 30, 16. Diese bedeuten da nicht „zur Verfertigung der Stiftshütte“, sondern für den Gottesdienst in der Stiftshütte Neh. 10, 33. 2. Chron. 24, 6[1]).

---

[1]) S. Haneberg, Die relig. Altertümer der Bibel, 2. Aufl. § 461. Vergl. Pharis. und Sadd. S. 59.

Darnach wäre also der halbe Sekel zum Unterhalt des regelmässigen Kultus bestimmt, namentlich wohl zur Bestreitung des Thamid. 5. Für eine Glosse zu מעשה חושב Exod. 28, 7 hält Popper mit Recht die technische Beschreibung der Goldfädenfabrikation 39, 3.

Das Hauptgewicht legt er auf die sprachlichen Verschiedenheiten, die zwar an sich geringfügig sind, dadurch aber allerdings an Bedeutung gewinnen, dass sie mit Varianten übereinstimmen, welche der Samaritaner schon Exod. 25sqq. gegen den MT aufweist[1]). Die gemeinschaftliche Wurzel jener Verschiedenheiten und dieser Varianten erblickt Popper in dem Sprachgebrauch einer späteren Zeit, welcher im MT bloss auf die damals entstandenen Zusätze gewirkt habe, im Samaritaner aber auch in den älteren Text hineincorrigiert sei. Diese Betrachtungsweise scheint mir haltbarer als
419 die Nöldeke's, welcher sagt: wenn der Samaritaner die vorhergehenden Stellen nach den folgenden corrigiere, so sei das eben ein Zeichen, dass jene Lesarten alt seien. Meinte denn der Samaritaner, der Befehl müsse sich nach der Ausführung richten? Wenn Nöldeke ferner einwendet, ein Ergänzer würde sich wohl gehütet haben, leichtsinnig die Sprache seiner Vorlage zu ändern, die er sonst so streng beibehalte, so redet Popper gar nicht von leichtsinnigen, sondern von unwillkürlichen unbedeutenden Aenderungen, die gewissermassen in der Luft lagen. Endlich ist es eine petitio principii, zu sagen, dass so radicale (??) Veränderungen im Pentateuch unbegreiflich seien zu einer Zeit, welcher der Sprachsinn verloren gegangen[2]) u. s. w. Indessen darin muss ich doch Nöldeke Recht geben, dass jene paar Differenzen zu schwach sind, um das Gewicht der Konsequenzen zu tragen, die an sie gehängt werden: als Hauptargument hätte Popper sie nicht benutzen dürfen.

Der gelehrte Rabbiner richtet endlich noch die Aufmerksamkeit auf den Text der LXX Exod. 35sqq. und meint denselben als eine

---

[1]) Statt איש אל אחיו, אשה אל אחתה Exod. 25sqq. heisst es Kap. 35sqq. regelmässig אחד אל אחד, אחת אל אחת. Statt חברת 26, 4. 10 מחברת 36, 11. 17. Statt עשרים קרש 26, 18. 19sq. ע״ קרשים 36, 23. 24. 26. Noch einige andere Beobachtungen ähnlicher Art a. O. S. 84sqq. Vgl. Kuenen Godsd. II. 265.

[2]) Was für eines Sprachsinnes bedarf es, um nach Exod. 25sqq. die Kopie Exod. 35sqq. zu verfertigen? Nicht einmal zur Abfassung von Exod. 25sqq. ist viel Sprachsinn erforderlich, jedenfalls nicht mehr als z. B. der Verfasser der Chronik hatte.

frühere Stufe in dem Process des Wachstums ansehen zu müssen, dessen Endresultat der masorethische Text der betreffenden Kapitel sei. Diese Meinung ist nicht erweisbar[1]), wenn auch zugegeben werden muss, dass fast in allen Fällen, wo ein solches Schwanken des Textes vorkommt, man es mit jüngeren Abschnitten zu thun hat. In Popper's Stelle würde ich bei der Vergleichung der LXX den Nachdruck darauf gelegt haben, dass die Kap. 35sqq. einen anderen Vertenten haben als Kap. 25sqq. (a. O. S. 173). Bei der völligen Gleichheit des Inhalts der beiden Abschnitte ist das sehr verwunderlich und am ersten daraus zu begreifen, dass der Vertent von Kap. 25sqq. eben Kap. 35sqq. noch nicht vorfand; zumal dann im Leviticus die Uebersetzungsmanier wieder in das alte Fahrwasser einlenkt. Aehnlich liegt die Sache bei Num. 4, sie zu verfolgen würde hier zu weit führen.

4. Wir gehen in der Untersuchung des Priestercodex weiter 420
und prüfen Lev. 10, einen von Kap. 9 abhängigen Anhang. Es ist oben gezeigt S. 140, dass V. 6. 7 von späterer Hand stammen, weil hier die sieben Tage Exod. 29, 30. 37. Lev. 8, 33 noch laufen, die in Wahrheit bereits 9, 1 vorüber sind. Von V. 6. 7 hangen wiederum die Verse 8—11 ab, ein Nachtrag zum Nachtrag, mit der bisher unerhörten Einleitung: und Jahve sprach zu Aharon (Num. 18). Ebenfalls ist früher schon die Posthumität von V. 16—20 nachgewiesen, S. 136. Nach Lev. 9, 15 hat Aharon den Sündopferbock ebenso behandelt wie den Sündopferfarren, d. h. ihn verbrannt. Dies entsprach der Verordnung Lev. 4 nicht, wonach bloss die Tiere zu verbrennen sind, deren Blut in's Heilige gekommen und an den Räucheraltar gesprengt ist — was Lev. 9 nicht der Fall[2]). Es ist also das Stück 10, 16—20 eine Korrectur des Verfahrens in Lev. 9 auf Grund der Regeln des Opfercodex Kap. 1—7. Als primär können demnach in Kap. 10 nur gelten V. 1—5 und V. 12—15. In Bezug auf letztere Verse ist darauf

[1]) Beachte, dass 39, 1 des MT (= 39, 12 LXX) auch in LXX hinter 38, 31 (= 39, 10sq.) steht, obwohl der Vers konsequent hinter 36, 8 (LXX) stehen müsste; ebenso, dass 38, 21—23 des MT (= 37, 19—21 LXX) hinter 38, 20 (= 37, 18) auch in LXX steht, obwohl er als zum Folgenden gehörig vor 39, 1 (LXX) stehen müsste.

[2]) Der Sündopferfarre Lev. 9 konnte in keinem Falle dem Priester zufallen, weil er von diesem selber bezahlt wurde.

aufmerksam zu machen, dass sie von den in Kap. 1—7 gegebenen Verordnungen nichts zu wissen scheinen.

Wie eine unmittelbare Fortsetzung von 10, 1—5. 12—15 giebt sich durch die Einleitung Kap. 16, welches die Gottesdienstordnung der Stiftshütte (Exod. 25—Lev. 10) durch die Anweisung über den Gebrauch des Debir ergänzt und abschliesst. Das Stück weiss nichts vom Räucheraltar und nennt allein Aharon den gesalbten Priester (V. 32) — Merkmale der Zugehörigkeit zum ursprünglichen Bestande von Q, zu denen noch die Einfassung in den historischen Rahmen hinzukommt (V. 1sq.),

Inhaltlich passen freilich auch Kap. 11—15 so ziemlich an die Stelle, wo sie stehen, nach der Einrichtung des Heiligtums und der Eröffnung des Dienstes daran (15, 31 vgl. 10, 9)[1]), vor der Anordnung über die Generalsühne für alle Befleckungen und Verstösse (16, 16). Aber ob der Verf., der 16, 1 an Kap. 10 anschloss, inzwischen Kap. 11—15 eingeschoben hat? und ob die Prolepse des technischen Lagerbegriffs (als des Kreises zum Centrum
421 der Hütte), wie sie Kap. 13—15 vorkommt, dem Verf. von Num. 1sqq. zugeschrieben werden darf? Zu Zweifeln veranlasst auch das häufige זאת תורת 11, 46. 12, 7. 13, 59. 14, 2. 32. 54. 15, 32, ferner der eigentümliche Ton von 15, 31, ebenso die Eingangsformel 11, 1. 13, 1. 14, 33. 15, 1, wenn man sie mit 16, 1 zusammenhält: das Ergehen der Rede Gottes an zwei Personen zugleich ist jedenfalls das minder ursprüngliche und eine psychologisch unerklärbare Vorstellung. Doch entscheide ich nicht und bemerke nur das, dass sich innerhalb der Gruppe der Reinigkeitsgesetze selber einige Nachträge erkennen lassen. In Kap. 11 ist V. 24—40 ein Einsatz, der es nicht mit dem Essen, sondern mit dem Berühren unreiner Tiere zu thun hat und sich ferner dadurch unterscheidet, dass es für: שקץ ist es euch einfach heisst: טמא ist es euch, und dass der Aufzählung der verunreinigenden Fälle die strafgesetzliche Wirkung auf die betreffende Person hinzugefügt wird. Den Faden von V. 23 nimmt erst V. 41 wieder auf (אכל, שקץ) und fügt dem שרץ העוף V. 20—23 das שרץ הארץ bei; auch die Unterschrift V. 46sq. ignoriert den Inhalt von V. 24—40 und berücksichtigt bloss die vier Abteilungen der nicht zu essenden Tiere V. 2—8.

[1]) Die 7 Tage der Reinigung des Aussätzigen etc. vor seiner Reception zum Mitglied der Gemeinde sind analog den 7 Tagen der Vorbereitung vor der Priesterweihe. Ezech, 43, 25. 44, 26. Auch übrigens herrscht Analogie.

9—12. 13—23. 41 sq. Das 12. Kapitel ist schon durch seine Stellung verdächtig, denn stofflich ist es eine Unterabteilung von Kap. 15; die Posteriorität wird klar durch 12, 2 vgl. 15, 19, dem Verfasser von Kap. 12 hat Kap. 15 bereits fertig vorgelegen. Die Thora des Aussatzes Kap. 13. 14 wird durch eine Generalunterschrift und durch mehrfache Rückbezüge der späteren auf die früheren Teile zusammengehalten. Indessen kann man kaum zweifeln, dass das Gesetz über den Häuserfrass 14, 33 sqq. nicht bloss sachlich, sondern auch literarisch jüngeren Datums ist. Nur so erklärt sich seine Stellung, hinter 14, 1—32 statt hinter 13, 47—59, und seine neue Eingangsformel 14, 33 sq., worin noch die Besonderheit auffällt: ich gebe die Plage des Aussatzes. Das sachlich bei weitem älteste Stück des Ganzen ist natürlich 13, 1—46, welches sich auch stilistisch durch den regelmässigen Ansatz אדם כי V. 2. 9. 18. 24. 29. 38 und ferner durch das Fehlen des sonst überall in Kap. 11—15 constanten זאת תורת auszeichnet.

Also Exod. 25—Lev. 16 ist zwar alles Priestercodex, aber nicht alles Q. Die Novellen liegen nur in der Sphäre von Q und entstammen dem selben Boden, sind aber verschiedenen und meistens oder auch sämtlich jüngeren Ursprungs. Anders steht die Sache im folgenden Lev. 17—26, wo eine kleine Gesetzsamlung, die
allem Anschein nach älter als Q ist, nicht in Q, aber in den 422
Priestercodex hineingearbeitet ist.

Die Gesetzsamlung Lev. 17—26.

Ueber diese Kapitel ist viel verhandelt worden. Bei Kap 18—20 hat zuerst Ewald die sprachlichen Eigentümlichkeiten wahrgenommen und sie daraus erklärt, dass der Verfasser (von Q) hier stärker als sonst sehr alte Quellen benutze. Knobel dehnte diese Beobachtungen weiter aus, z. B. auf Kap. 17. 26, gab aber die betreffenden Stücke für jehovistisch aus und verleibte sie seinem Kriegsbuche ein. In dem Festgesetze Kap. 23 hatte bereits viel früher George grössere Partien erkannt, die sich fremdartig gegen ihre Umgebung abhoben; seine Resultate, die übrigens nicht die verdiente Beachtung fanden, wurden von Hupfeld erneuert. Zusammenfassend hat endlich Graf zu zeigen versucht, dass Kap. 18—26 eine ältere Samlung von Aufsätzen sei, die der Verfasser von Q aufgenommen und durchgearbeitet habe. In seinen Spuren sind Kuenen und neuerdings Kayser weiter gegangen, welcher

letztere das nicht unverdiente Unglück gehabt hat, die Funde George's und Hupfeld's noch einmal zu finden.

Auf Grund dieser Verhandlungen ist meine Meinung folgende. Die Kapitel Lev. 17—26 gehören sicher nicht zu dem jehovistischen Geschichtsbuche, sondern ihrer vorwiegenden Art nach zum Priestercodex. Aber im Vergleich zu Q und den darauf fussenden Novellen haben sie doch viele hier stärker dort schwächer hervortretende Eigenheiten, wodurch sie sich dem Deuteronomium und dem Ezechiel nähern. Es scheint hier in der That eine ältere selbständige Gesetzsamlung in den Priestercodex aufgenommen zu sein, welche dabei aber an manchen Stellen stark überarbeitet und zwar zumeist materiell ergänzt wurde. Eine Samlung, nicht einzelne Stücke. Denn ein ziemlich manirierter religiös-paränetischer Ton, der gar nicht mit Q stimmt, durchzieht das Ganze und kommt namentlich auch in der Schlussrede Kap. 26 zum Ausdruck. Der Verfasser des kleinen Corpus hat zum Teil auf Grund älterer Vorlagen gearbeitet, und so erklärt sich das Verhältnis von Kap. 18 zu Kap. 20. Zur Begründung Folgendes.

Lev. 17 vergleicht sich mit Deut. 12; dies Gesetz verlangt ebenfalls die Centralisierung des Opferdienstes, hält aber trotzdem die Forderung aufrecht, dass alle Schlachtung Opfer sein müsse. Vier Absätze werden eingeleitet durch die Formel „jedermann vom Hause Israel und den darunter weilenden Fremden", in der einmal
423 die Fremden ausbleiben, ohne dass dies einen Unterschied macht. Sachlich sehr in einander fliessend lassen sie sich a potiori so characterisieren: V. 3—7 Verbot zu schlachten, ohne zu opfern; V. 8. 9 Verbot, die Opfer einem anderen Gott und an einem anderen Orte darzubringen als dem Jahve bei seiner Wohnung; V. 10—12 Verbot, das Fleisch im Blute zu essen; V. 13—16 Verhalten bei nicht opferbarem, jedoch zu essen erlaubtem Fleische, wozu auch, mit einer kleinen Beschränkung, Nebela und Terepha gehört.

Die grosse formelle und sachliche Aehnlichkeit von Lev. 17 mit Q liegt auf der Hand[1]), dennoch ist es kein Stück daraus und keine simple Novelle dazu. Sonst wäre die Stellung ebenso un-

[1]) Z. B. die stete Ausdehnung der Gesetzgebung auf die Gerim — was auf eine gemeinsame Situation, aus der beide Codices hervorgegangen sind, schliessen lässt, nämlich auf das Vorwiegen der Religion über die Nationalität, vgl. Lev. 24, 22.

verständlich wie die durchgehende Wiederholung längst gegebener Verordnungen, s. Knobel S. 495. Der Opferdienst und der Ort desselben steht anderswo überall an der Spitze, so im Deut. Kap. 12, im Bundesbuch Exod. 20, 24—26, im Ezechiel Kap. 40sqq. Vor Allem aber beginnt Q selber damit, in der allerausführlichsten Weise. Denn die Voranstellung der Stiftshütte Exod. 25sqq. hat doch den Sinn, dass, um dem Cultus den Boden zu verschaffen, zuerst das rechte wahre und einige Heiligtum da sein müsse; in die Beschreibung desselben wird die des Opferdienstes hineingeflochten, und nirgends wird späterhin bei einer rituellen Handlung unterlassen zu bemerken, sie müsse vor dem Tabernakel geschehen. Es ist ein höchst verwunderlicher Irrtum, zu meinen, dass abgesehen von Lev. 17 im Priestercodex von Einheit des Cultusortes nichts zu finden sei; die Stiftshütte ist ja doch die Basis des Ganzen, ohne welche es zusammenbräche, und sie hat keine andere Bedeutung als eines Gesetzes der Kultuseinheit in historischer Form. Was soll also Lev. 17, 1—9 in Q, sowohl überhaupt, als auch besonders an dieser Stelle?

Hinzukommt, dass, sofern dies Gesetz wirklich etwas Neues
bringt, es mit Q (und den Novellen) nicht im Einklang steht. Dies
ist besonders hinsichtlich der Forderung der Fall, dass jede Schlach-
tung Opfer sein müsse. Q lässt die Patriarchen nicht opfern, ge-
stattet aber die Schlachtung ganz ausdrücklich in den noachi-
schen Geboten, welche vielfach an Lev. 17 erinnern. Im Gegen-
satz zu Sabbath und Beschneidung haben nun zwar diese Gebote 424
ihre bleibende Geltung mehr für die übrige Welt als für Israel;
aber die Erlaubnis, Tiere ohne Opfer zu schlachten — von der
das ältere Heidentum keinen Gebrauch gemacht hat — soll ohne
Zweifel auch für den Mosaismus in Kraft bleiben. Denn nur so
ist der Charakter des Opferdienstes in Q zu begreifen: die abstrakt
gottesdienstlichen Opfer, von deren Fleisch nichts für den Dar-
bringer selbst abfällt, herrschen einseitig vor, das s. g. Dankopfer
und die dazu gehörige Opfermahlzeit tritt ganz zurück — was auf
Grund von Lev. 17 nicht hätte geschehen können und selbst im
Deuteronomium noch nicht geschehen ist, wo vielmehr noch immer
das gemeinschaftliche Essen und sich Freuen vor Jahve als die
Hauptsache beim Opfer gilt. Dass im Priestercodex nicht jede
Schlachtung Dankopfer ist, geht auch daraus hervor, dass von dem
letzteren Keule und Brust an den Priester abgegeben werden

sollen — das konnte doch in jenem Falle unmöglich verlangt werden, wie denn auch Lev. 17 davon keine Rede ist. Unleugbar wird die Schlachtung endlich in Lev. 7, 22—27 als ein profaner Akt vorausgesetzt, der an jeder Stelle verrichtet werden kann und mit dem Altardienst nichts mehr zu thun hat.

Auf eine weitere sachliche Differenz hat schon Knobel hingewiesen, nämlich auf die Motivierung der gebotenen Massregel durch den Götzendienst 17, 7, eine Rücksicht, die dem Priestercodex ferne, dagegen dem Deuteronomium nahe liegt, namentlich wenn unter den Seirim nach 2. Chron. 11, 15 die Gottheiten der Bamoth zu verstehen sind, vgl. Lev. 26, 30. Auf einige Abweichungen des Ausdrucks hat gleichfalls Knobel aufmerksam gemacht, dahin gehören die Wendungen in V. 7. 10 und die Einleitungsformel V. 3. 8. 10. 13. Die Aehnlichkeiten überwiegen hier freilich, aber es findet dabei gewöhnlich entweder ein quantitativer oder auch ein bedeutsamer qualitativer Unterschied statt. Beides trifft zusammen bei der bekannten Phrase ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, sie kommt in Q seltener vor als in Lev. 17sqq., immer aber in dieser Form mit נפש als passivem Subjekt; in Lev. 17sqq. dagegen ist ihre Form freier, und sie bekommt dadurch ein ganz anderes Leben, dass zuweilen die aktive Konstruktion „ich richte mein Angesicht gegen ihn und rotte ihn aus von seinen Verwandten" den Sinn der passiven erklärt 17, 10. 20, 3. 5. Nie tritt inmitten eines Gesetzes des eigentlichen Priestercodex das göttliche Ich so hervor. Beachtung verdient noch, dass Lev. 17 sowohl in seinen Aehnlichkeiten mit Q als in seinen Abweichungen davon mit den folgenden Kapiteln zusammentrifft.

425 Die Hand desjenigen, der unsere Sammlung in den Priestercodex aufgenommen hat, ist in der Ueberschrift 17, 1. 2 erkennbar, die zu dem Inhalt des Kapitels nicht passt, welcher bloss an das Volk und nicht an die Priester gerichtet ist. Ferner ist in V. 4 eins von beiden überflüssig und störend, entweder אל פתח אהל מועד oder לפני משכן יהוה. Die Entscheidung fällt gegen den ersteren Ausdruck, der der gewöhnliche ist, aber in Kap. 18—26 nur einmal in einer Interpolation vorkommt. Darnach wird man geneigt, denselben auch an V. 6 und V. 9 für Korrektur des Ueberarbeiters zu halten, vgl. 19, 21. 22. Ob dieser noch sonst eingegriffen hat, muss dahin gestellt bleiben.

In Kap. 18 unterscheidet sich die eigentliche Materie V. 6—23,

welche meist ganz trocken aufgezeichnet ist (bes. V. 7—17), von der paränetischen Einfassung am Anfang und Schluss, deren Ton an das Deuteronomium anklingt. Dort geht die singularische, hier die pluralische Anrede durch. Den materiellen Kern fand der Verfasser grösstenteils schon schriftlich oder mündlich fixiert vor, vgl. zu Kap. 20; die Einfassung hat er selber concipiert und dadurch dem Gesetz eine geschichtliche Situation gegeben, die sein eigenes Zeitalter verrät. Es heisst V. 3: ihr sollt es nicht machen wie die Aegypter, in deren Lande ihr gewohnt habt, und auch nicht wie die Kanaaniter, in deren Land ich euch bringen werde — und übereinstimmend damit V. 24: verunreinigt euch nicht mit solchen Greueln, wie die Völker, die ich vor euch vertreiben werde. Dagegen V. 25: das Land hat seine alten Bewohner ausgespieen — V. 27. 28: alle diese Greuel haben die Völker geübt, welche vor euch waren, hütet euch, dass das Land nicht auch euch ausspeie, wie es das Volk vor euch ausgespieen hat — ähnlich V. 30. Da bricht die wirkliche Zeit des Verfassers, wo man mit der Exilierung gar wohl vertraut war, deutlich durch; aber schon an sich giebt das ganze Motiv etwas zu denken. Vgl. 20, 23 sq. 26, 33 sqq.

Die Unterschiede von Kap. 18 gegen Q sind allgemein anerkannt. Man beachte namentlich die jener Schrift völlig fremde Formulierung der Gesetze in der singularischen Anrede an das Volk V. 7—23. Auch die Einfassung V. 1—5. 24—30 hat zwar manches, was an's Deuteronomium, aber nichts, was an Q erinnert; hier (und V. 20—23) finden sich im Gegenteil die durchgehenden Eigentümlichkeiten des Corpus am meisten vereinigt. Nicht einmal von einer nachträglichen Ueberarbeitung im Sinne des Priestercodex lässt sich in Kap. 18 eine Spur auffinden.

Das 19. Kapitel lässt sich in drei Teile zerlegen. Erstens 426
V. 2—8. An der Spitze steht der Befehl „Mutter und Vater zu fürchten“ und Jahve's Sabbathe zu halten, dann folgen andere Gebote kultischen Inhalts für das Volk. Also ein Analogon der s. g. ersten Tafel des Dekalogs, es fehlt nur das „du sollst den Namen Jahve's nicht zur Lüge aussprechen“, vielleicht weil der falsche Schwur ausschliesslich unter den Gesichtspunkt der Schädigung des Nächsten gestellt und so zu sagen das dritte mit dem neunten Gebote combiniert ist, V. 12. Anrede mit Ihr; der eigentümliche Ton des Verfassers tritt hervor, namentlich am Anfang

und am Ende. — Zweitens V. 9—22. Dieser Absatz enthält bis
V. 18 ausschliesslich Gebote betreffend die Pflichten gegen den
Nächsten, nur V. 19—22 fallen nicht unter diese Kategorie. Hier
sind nun V. 21. 22 Interpolation des von Q ausgehenden Ueber-
arbeiters, als solche kenntlich fast an jedem einzelnen Worte: es
genüge, dass das Heiligtum sonst nie in diesen Kapiteln Ohel
Moed heisst, sondern immer Miqdash, und dass das Schuldopfer
22, 14 völlig unbekannt ist. Die beiden vorhergehenden Verse
sind ein älterer und authentischer Anhang zu V. 9—18, sich unter-
scheidend V. 19 durch die besondere Einleitung, V. 20 durch den
Mangel der Anrede (wie im Bundesbuch die Rechte gegenüber
den Worten). A potiori wird man trotz V. 19—22 sagen können,
dass der zweite Absatz der zweiten Tafel des Dekalogs entspricht[1]):
eine offenbar beabsichtigte Zwieteilung. Der Verfasser hat hier
gewiss öfter, als es sich nachweisen lässt, den Wortlaut älterer
Quellen beibehalten, aus denen er zusammenstellte; er hat sich,
wie es scheint, auch da, wo er umschmolz oder selbständig ge-
staltete, ihrem Stile conformiert. Daher im Gegensatze zu V. 2—8
und zu V. 23—37 das durchgehende Du in der Anrede; die Ihr
sind vereinzelt und kommen ausser in V. 11 und an dessen un-
mittelbaren Grenzen bloss in V. 9 und V. 19 vor — mehr als
einmal in Collision mit dem Contexte. — Drittens V. 23—37.
Anderweitige religiöse (V. 23—32) und moralische (V. 33—37)
Gebote, eine Art Nachtrag zu den beiden vorhergehenden Teilen,
mit einem besondern Eingange. Ihr geht durch, Du findet sich
V. 27. 29. 32, in drei kurzen Sätzen, die wahrscheinlich bereits
geprägt vorlagen, wie der Vergleich von V. 34 mit V. 18 lehrt.
427 Der Verfasser bewegt sich hier viel freier als V. 9—22, seine Ma-
nier tritt stark hervor, stärker noch als V. 2—8. Was zunächst
V. 22—37 betrifft, so liest sich dies wie ein Stück aus dem Deu-
teronomium, mit einer starken Beimischung von Ezechiel; das
merkwürdige משורה V. 35 findet sich ausser 1. Chron. 23, 29 nur
Ezech. 4, 11. 16, und V. 36 stimmt wörtlich mit Ezech. 45, 10. In
V. 34 ist ואהבת לו כמוך der Form nach aus V. 18 wiederholt, je-
doch mit einer interessanten Erweiterung des Sinnes, sofern der
ältere Spruch, dessen originale Form der Schriftsteller V. 18 mit-
geteilt hat, unter dem Nächsten den Volksgenossen versteht, er

[1]) „Das fehlende Verbot des Ehebruchs ist Kap. 18 und 20 zu ausführlichen Gesetzen gegen die Unzucht erweitert.“ Graf, Geschichtl. Bücher S. 78.

selbst aber den Fremden[1]) mit einschliesst und das Gebot der
Liebe auch auf diesen ausdehnt (wie 24, 22). Was sodann V. 23
—32 anlangt, so scheint hier ebenfalls mit wenigen Ausnahmen
überall freie Composition des Verfassers vorzuliegen. Das Trauer-
verbot V. 27, 28, welches in anderer Form im Deuteronomium vor-
liegt, ist zur Zeit Jeremia's (16, 9) noch nicht wirksam; die Ueber-
tragung des Begriffs der Vorhaut auf die Bäume ist moderne Ab-
straktion; auf die V. 26. 30 wiederholten Gebote legt Ezechiel be-
sonderes Gewicht und bei letzterem tritt auch הוסיף für אסף auf,
wie V. 25.

Dass Kap. 19 nicht aus Q stammt, bekundet nicht bloss die
Sprache (Du, Ihr), sondern auch der Inhalt (u. a. das starke Hervor-
treten des Ackerbaues). In beider Hinsicht zeigt sich dagegen
Verwandtschaft mit den alten Debarim in Exodus; das ist der
Grund, warum Knobel die Kapitel Lev. 17—20 zu JE gewiesen
hat. Richtiger wird man sagen, dass unser Schriftsteller — un-
leugbar ein Epigone — den Dekalog und das Bundesbuch gekannt
und benutzt hat, aber auf einer fortgeschrittenen Stufe steht, die
mit der deuteronomischen wesentlich übereinkommt. Vgl. das zu
V. 23—37 Bemerkte und weiter zu 24, 15—23. Auf den Re-
daktor des Priestercodex ist, wie gezeigt, V. 21. 22 zurückzuführen,
vielleicht auch die Formulierung der Ueberschrift in V. 1. 2a, aber
auf keinen Fall, wie Kayser will (das vorexil. Buch S. 69), V. 5—8.

Lehrreich für das literarische Verfahren des Autors von Lev.
17—26 ist das Verhältnis des 20. zum 18. Kapitel. Die Hand,
welche 20, 2. 3. 5 oder 20, 22sq. geschrieben hat, ist die gleiche,
welche 17, 3. 8. 10. 13 oder 18, 24sqq. geschrieben hat, d. i. die
des Gesamtverfassers. Aber ihrem ursprünglichen Kerne nach sind
die Gesetze Kap. 18 und Kap. 20 zwar wohl aus der gleichen, zum
Teil schon formell fixierten (18, 21sq. = 20, 13sqq.) Tradition ge- 428
schöpft, unmöglich aber von dem selben Originalverfasser hinter
einander niedergeschrieben, vielmehr erst von der Hand eines
Dritten in dieser Weise bearbeitet und zusammengestellt[2]). Denn
ursprünglich sind es einander ausschliessende Parallelen, nicht zu-
sammenschliessende Hälften eines Ganzen. Man sagt zwar, Kap. 18
enthalte die Verbote, Kap. 20 die Strafbestimmungen — doch damit

[1]) Vgl. über die Bedeutung von גר 25, 35 und dagegen auch 25, 45. 47.

[2]) der übrigens seinen Quellen der Zeit, dem Geiste und der Sprache
nach sehr nahe stand.

kann höchstens der Compilator vor sich selber die Zusammenstellung der beiden Aufsätze gerechtfertigt und demgemäss V. 6 und V. 27 (abgesehen von V. 2) hinzugefügt haben, um auch auf Kap. 19 einige Rücksicht zu nehmen. Hingegen für die eigentliche Hauptmaterie des Kap. 20, nämlich für V. 9—21, lässt sich nicht auf diese Weise neben dem 18. Kapitel Raum gewinnen. Vgl. Graf S. 76. 77, ausserdem ein paar auffallende formelle Differenzen in der Fassung gleichartiger Gebote 18, 17. 20, 14. 18, 19. 20, 18, und besonders das durchgehende Fehlen der Anrede in Kap. 20.

Eigene Zuthaten des Verfassers der Samlung sind hier wie sonst namentlich der Schluss V. 21—27 und der Anfang V. 1—9. Der letztere indessen ist etwas complicierterer Natur. Nämlich V. 4. 5 ist eine Glosse zu V. 2. 3 — in V. 2 wird die Tötung des Verbrechers dem Volke zur Pflicht gemacht, in V. 3 wird sie Gott vorbehalten; diese Differenz wird nun V. 4. 5 so ausgeglichen, dass, wenn das Volk seine Pflicht nicht thue, dann Gott direct einschreiten werde. Schwierig ist es nun aber zu sagen, ob der Widerspruch von V. 2 und V. 3 ein ernsthafter ist, oder ob der Autor gar kein Gewicht auf die Strafbestimmungen legt und sorglos auch solche mit einander verbindet, die sich ausschliessen. Mir scheint eher das Letztere der Fall zu sein, denn auch in dem Hauptteil V. 9—21 werden unterschiedslos göttliche und menschliche Strafen angedroht, freilich nicht für das selbe Vergehen.

Für das Verhältnis zu JE kommt V. 24 זבת חלב ודבש[1] in Betracht, für das zum Deuteronomium 20, 20, wo ebenso wie 18, 14 das Levirat verboten wird, für das zum Priestercodex 20, 18, wo der Tod auf ein Vergehen gesetzt wird, welches 15, 24 mit einer achttägigen Unreinheit gebüsst wird. Erwähnung verdient
429 noch, dass 20, 15 auf ein Gesetz über reine und unreine Tiere zurückgesehen wird, welches hier vielleicht einst gestanden hat, aber von dem letzten Redaktor mit Rücksicht auf Lev. 11 ausgelassen ist.

Wenn es für Kap. 18—20 zugestanden ist, dass sie erst nachträglich in den Priestercodex aufgenommen sind, ursprünglich aber

---

[1]) Mit gleichem Rechte wie diese Worte darf man auch 19, 15 oder 24, 17—21 streichen. Gegen Nöldeke.

einer selbständigen Sammlung angehörten, so bedarf dies für Kap. 21. 22 noch weiteren Beweises. Es ist gewiss, dass diese Gesetze durch ihre Materie (Priester, Opfer) und ihre hierokratische Anschauung (hervorragende Stellung des heiligen Klerus, Hoherpriester, das Heiligtum als Mittelpunkt der Theokratie) mit dem Priestercodex nahe verwandt sind. Ebenso durch ihre Sprache, soweit sie mit dem Kultus und dessen Kunstausdrücken zusammenhängt. Viel weiter reicht aber die Verwandtschaft auf dem letzteren Gebiete nicht. So lautet z. B. 21, 8: du sollst den Priester heilig halten, denn das Brod deines Gottes bringt er dar, heilig sei er dir, denn ich bin heilig. Wo findet es sich in Q, dass über die Priester in dritter Person gehandelt wird in einem Gesetze, das sie selber betrifft?[1]) dass dagegen das Volk angeredet wird und zwar in 2. Sing.? wo ist dort schlechtweg von dem Priester die Rede, wenn damit nicht ein einzelner, sondern der ganze Stand gemeint wird? Phrasen ferner wie 21, 6. 11. 15. 23. 22, 9. 15. 16. 31—33 führen so entschieden auf den Verfasser von Lev. 17 sqq. und von Q ab, dass man sich wundern muss, wie man sie für irrelevant hat halten können. Auch in Einzelheiten unterscheidet sich der Ausdruck von Q. Dahin gehört לחם אלהים 21, 6. 8. 17. 21. 22. 22, 25, eine höchst charakteristische Bezeichnung der Opfer, die bisher nirgends vorgekommen ist und auch später nur Num. 28, 2 sich findet. Ferner die schwankende Benennung der Priester, die bald Bruder, bald Same, bald Söhne Aharon's[2]) heissen: in Q sind diese Verhältnisse völlig fest und starr ebenso wie der ihnen entsprechende Sprachgebrauch. Endlich das constante Fehlen des אהל מועד, auch an Stellen, wo dasselbe in Q unvermeidlich gewesen wäre — statt dessen heisst es, wie in Kap. 19 und 20, immer המקדש, nach einer unbestimmteren und 430
laxeren Vorstellung des mosaischen Instituts. Man sieht, die äusseren Unterschiede führen schliesslich auf innere zurück; die Dinge sind hier noch nicht so weit und so fest entwickelt wie in Q. Das zeigt sich noch deutlicher in Folgendem.

---

[1]) Vgl. die Discrepanz zwischen der im Stil von Q gehaltenen Ueberschrift V. 1 zu dem Anfang des eigentlichen Gesetzes לנפש לא יטמא בעמיו.

[2]) So jedoch nur in den Ueberschriften, deren Originalität öfters zu Zweifeln Anlass giebt. Die Anrede passt nicht nur nicht 21, 1, sondern auch nicht V. 17. Nach V. 21 scheint מזרעך corrigiert aus מזרע אהרן, eben um der Anrede der Ueberschrift zu genügen.

Wenn Jemand eine heilige Abgabe unrechtmässiger Weise verzehrt hat, heisst es 22, 15, so soll er zur Strafe sie erstatten und ein Fünfteil dazu legen. Im Priestercodex wird ausserdem noch ein Schuldopfer gefordert Lev. 5. 15. 16: davon ist hier keine Rede[1]). Auch 22, 17 sqq. wird auf Sünd- und Schuldopfer gar keine Rücksicht genommen; dies hätte aber notwendiger Weise geschehen müssen, wenn sie von solcher Wichtigkeit und Ausdehnung gewesen wären wie im Priestercodex. Vgl. zu 19, 21 sq. Vielleicht darf man hinzufügen, dass der Unterschied von hochheiligen und heiligen Abgaben hier höchstens erst im Werden ist. Nach dem Priestercodex überlässt Gott die ihm zur Verfügung stehenden Opfer und Gaben, wenn er sie nicht allein geniesst, entweder vollständig oder teilweise dem Priester; im ersteren Falle heissen sie Qodashim, von denen nichts auf den Altar gelangt, im letzteren Qodshe Qodashim, von denen etwas auf den Altar gelangt, der Rest aber (מן האש Num. 18, 9) dem Priester zufällt. Zu dem Qodashim gehören Erstgeburten, Erstlinge, Zehnten u. s. w., zu den Quodshe Qodashim Schaubrode, Mincha, namentlich aber die Schuld- und Sündopfer. Die Brand- und Dankopfer fallen überhaupt nicht unter diese Betrachtungsweise, weil sie teils vollständig verbrannt und also menschlichem Genusse überhaupt entzogen werden, teils im Besitz des Darbringers verbleiben; abgesehen von gewissen Stücken, die vom Dankopferfleisch abgegeben werden und vollständig dem Priester zufallen, also Qodashim sind. Praktisch ist der Unterschied insofern, als die hochheiligen Gefälle nur von den Männern aus Aharon's Geschlecht und zwar bei dem Altare, die heiligen dagegen von männlichen und weiblichen Angehörigen an jedem reinen Orte verzehrt werden durften; levitische Reinheit der Geniessenden wird beidemal gefordert. Vergleicht man hiermit die Bestimmungen unseres Kapitels, so ist dort von den Qodashim und ihrem Genuss ausführlich die Rede 22, 1—16; derselbe steht allen reinen zum Hause des Priesters gehörigen Personen zu, auch den Sclaven, die im Priestercodex nicht mit einbegriffen werden. Aber zwischen Qodashim und Qodshe Qodashim wird, praktisch wenigstens, nicht unterschieden. Selbst wenn man
431 das Lehem Elohim 21, 16—24 mit Qodshe Qodashim gleichsetzt,
so gewinnt man dadurch nichts; denn 21, 16—24 wird vom Dar-

---

1) Lev. 27, 13. 15. 19 u. s. w. sind natürlich ungleichartige Fälle.

bringen des Lehem Elohim gehandelt, hingegen 22, 1—16 vom Essen der Qodashim — der Gegensatz findet also nicht statt zwischen Lehem Elohim (= Qodshe Qodashim) und Qodashim, sondern zwischen Darbringen an Gott und Essen der Priester; und aus der für sich betrachteten Darstellung kann man nur den Eindruck gewinnen, dass im Ganzen und Grossen der selbe Gegenstand Lehem Elohim heisst, sofern er auf Gottes Altar und Tisch kommt, und Qodashim, sofern er Eigentum des Priesters wird. Uebrigens würde auch die Bezeichnung Lehem Elohim auf die Qodshe Qodashim möglichst schlecht passen. Denn die letzteren bestehen vorzugsweise in den Schuld- und Sündopfern, von diesen aber geniesst Gott nie das eigentlich Essbare, es sind keine Essopfer. Dagegen fallen Brand- und Dankopfer nach 22, 25 unter den Begriff des Lehem Elohim: diese sind hinwiederum nicht Qodshe Qodashim. Mit andern Worten finden die ausgebildeten Begriffe des Priestercodex in Lev. 21. 22 noch keine Anwendung. Wenn 21, 22 das „Brod Gottes“ sowohl Hochheiliges als Heiliges umfasst, so ist das materiell gewissermassen richtig, aber formell ist dieser Unterschied dem originalen Verfasser unbewusst und die betreffenden Worte, die indessen meine Beweisführung nicht stören, sind nachgetragen.

Also verhalten sich diese beiden Kapitel zum Priestercodex wie eine Vorstufe. Ihre Zugehörigkeit zu Kap. 17 sqq. folgt aus dem Sprachgebrauch, teilweise auch aus den Ideen, z. B. der prononcierten Hervorhebung der Heiligkeit des Tempels. Der Verfasser hat auch hier vielleicht manchmal älteres Material benutzt; so heben sich z. B. die Verse 21, 5. 6 durch die pluralische Konstruction ziemlich schroff von V. 2—4 und von 7. 8 ab[1]). Deutlich ist in 22, 27—29 die Beziehung auf die Gesetzgebung von JE, die hier modificiert wird. Vgl. V. 27 mit Exod. 22, 29, V. 28 mit Exod. 23, 19 und V. 29 mit Exod. 23, 18; denn die Thoda ist allem Anschein nach die Hagiga und für die gewöhnlichen Dankopfer gilt die Bestimmung 19, 6.

In Kap. 23. trägt allerdings die grössere Hälfte der Verordnungen den reinen Charakter der grossen priesterlichen Gesetzgebung an sich, aber die andere Hälfte weicht davon ab. Was 23, 9—22 betrifft, so lässt sich die besondere Ueberschrift, die aller-

[1]) In V. 7 muss offenbar der Singular יקח gelesen werden.

432 dings zunächst deshalb auffällt, weil ja hier auch noch von Ostern gehandelt wird, damit rechtfertigen, dass die Darbringung der Gerstengarbe als ein Voractus zu Pfingsten aufgefasst und darum von dem Mazzoth-Passahfeste getrennt wird. Aber mit Recht stösst sich George[1]) an dem ממחרת השבת in V. 11. Wie lässt sich das mit dem Vorhergehenden in Verbindung bringen? was ist mit dem Sabbath gemeint? Hitzig behauptet, das Passah V. 5 sei der 14. Nisan, der immer auf den Sabbath gefallen sei, da das Kirchenjahr stets mit dem Sonntag begonnen habe. Allerdings wird der Terminus מחרת השבת Jos. 5, 11 aufgefasst als מ״הפסח, aber nicht deshalb, weil Passah stets auf den Sonnabend traf. Denn wäre dies der Fall, so müsste notwendig der 14. Nisan, als Sabbath, ein voller Feiertag sein, aber Passah beschränkt sich, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, auf den Abend des 14., und der erste Feiertag ist der 15., der auf Passah folgende Tag[2]). Vielmehr ist in Jos. 5 der Sabbath von Lev. 23, 11 einfach uneigentlich genommen und auf Passah gedeutet. Analog deutete ihn die sehr alte Tradition der Juden auf den ersten Festtag, mit dem selben Rechte. Denn willkürlich sind beide Erklärungen, schon ihre gleiche Möglichkeit macht sie unmöglich. Es sind ja in V. 5—8 drei heilige Termine in der Osterwoche hervorgehoben, der 14., 15. und 22. des ersten Monats — welcher soll nun mit השבת V. 11 gemeint sein? Das hätte doch gesagt werden müssen! Ferner wird שבת sonst nirgends allgemein für Festtag gebraucht, und für unsere Stelle speciell wird diese Bedeutung durch V. 16 unmöglich gemacht. Dort nämlich kann ממחרת השבת, weil gar kein Festtag in der Nähe ist, auf keine Weise anders verstanden werden als von dem auf den eigentlichen Sabbath folgenden Tage; dazu zwingt auch V. 15, mag man nun die שבע שבתות als Wochen oder Sabbathe verstehen. Natürlich aber kann man den identischen Ausdrücken V. 11 und V. 16 nicht verschiedenen Sinn unterlegen. Durch die Beibehaltung der wirklichen Bedeutung des Sabbaths V. 16 gewinnt man endlich noch den Vorteil, dass man nun nicht die שבתות V. 15 im Sinne von שבעות zu nehmen braucht, und

---

[1]) Die älteren jüdischen Feste. Berlin 1835. S. 122sqq.

[2]) Die s. g. heilige Tagesrechnung ist hier nicht befolgt, der Abend gehört zum vorhergehenden und nicht zum folgenden Morgen. Meine Darstellung in Pharis. u. Sadd. S. 59sq. ist confus und falsch. Vgl. Berach. 8b (oben) zu Lev. 23, 32.

dass der Parallelismus des Jobeljahrs zur Pentekoste klar hervortritt, vgl. 25, 8 sqq.

Wenn dem so ist, so existiert keine rücksichtnehmende Verbin- 433
dung von V. 9 sqq. mit dem Vorhergehenden, und dann ist der Sabbath V. 11 rein nach den Voraussetzungen von V. 10 zu verstehen, nämlich als der nächste Sabbath nach dem Beginn des Gerstenschnitts. Ostern fällt auf den Anfang der Ernte, nicht auf einen fixen Termin. Genau so verhält sich die Sache — bei allen Festen — in der Gesetzgebung von JE und im Deuteronomium. Insbesondere wird Deut. 16, 9 Pfingsten angesetzt „sieben Wochen nach dem Anhieb der Sichel in das Kornfeld“, grade wie in unserem Gesetze (und mit der selben Formel תספר לך); nur ist in diesem der Wochentag des Oster- und Pfingstfestes fixiert (= Sonntag). Aber dies ist eine unbedeutende Differenz dem gegenüber, dass der Monatstag nicht fixiert ist. Durch diesen letzteren Punkt scheidet sich das Gesetz Lev. 23, 9—22 von der Gesetzgebung des Priestercodex, wo die Feste sämtlich auf ein bestimmtes unwandelbares Datum fallen; und dieser Unterschied ist kein nebensächlicher, sondern ein principieller und hängt mit einer Veränderung des Wesens der Feste zusammen. Denn dadurch, dass sie in ihren Terminen sich richten nach dem Stande der Ernte, charakterisieren sie sich eben als Erntefeste, während dieser Charakter dadurch verwischt wird, dass sie von dem Wechsel der Erntezeit unabhängig und vom Monde abhängig gemacht werden, Gen. 1, 14. Man entdeckt in der That, dass in Lev. 23, 1—8 und V. 22—38 die Feste ihre Ratio nur in dem unmotivierten Willen Gottes haben und in gar keiner Beziehung zum natürlichen Leben stehen, dass hingegen V. 9—22 der Landbau als Basis derselben deutlich hervortritt.

Noch weitere Gründe macht George geltend S. 127, um die Sonderstellung von Lev. 23, 9—22 zu erweisen. „Alle anderen Stücke unsers Kapitels zeigen eine gewisse Conformität in den Ausdrücken und Redensarten, die immer wiederkehren, und ebenso auch in der Anordnung der einzelnen Elemente der Festfeier — dies zeigt sich hier weit weniger. Während es sonst nur auf die Bestimmung der Feste, der Feiertage, und ihrer allgemeinen Bedeutung ankommt, aber nichts von bestimmten Opfern erwähnt wird, die an ihnen gesetzlich waren, werden dieselben hier auseinandergesetzt und erscheinen fast als die Hauptsache.“ Wie

richtig und wie wichtig in der That diese letztere Beobachtung ist, lehrt der Vergleich von Num. 28sq. Denn dies Gesetz, welches im übrigen Lev. 23 offenbar voraussetzt und ergänzt, nimmt sonderbarer weise gerade auf V. 9—22 gar keine Rücksicht und collidiert
434 damit. Vgl. George S. 147, und Hupfeld, de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione II p. 3sqq.

Auf gleicher Linie mit 23, 9—22 steht nun aber auch die Verordnung über das Herbstfest V. 39—44. Auch dies Stück hat zuerst George abgeschieden S. 142sqq., aber Hupfeld gebührt das Verdienst, den Zusammenhang mit V. 9—22 erkannt zu haben. „V. 37sq. ist ganz deutlich eine Schlussformel, die notwendig am Ende dieser ganzen Zusammenstellung gestanden haben muss.“ Was folgt, V. 39—44, stammt anderswoher. Es ist aber nicht einfach eine ergänzende Glosse, denn „es würde selbst hinreichen für die Darstellung unseres Festes, indem es das vorher Gesagte völlig wiederholt und noch wichtige Einzelheiten über die Bedeutung und den besonderen Ritus des Festes hinzufügt.“ Es finden sich auch kleine Differenzen gegen V. 33—38. In V. 40. 41 wird zweimal die Festdauer auf *sieben* Tage angegeben wie Deut. 16, 13. Das steht nicht im Einklang mit V. 36, wonach noch der *achte* Tag gefeiert wird und zwar ebenso sehr wie der erste. Allerdings währt nun V. 34 das Sukkothfest ebenfalls *sieben* Tage, und andererseits werden V. 39 der erste und *achte* Tag als Hauptfesttage zusammengestellt. Aber während es nicht auffällt, dass in V. 34 zunächst die Dauer des eigentlichen Laubhüttenfestes auf sieben Tage angegeben und dann zum Schluss in einem expressen Zusatze ein mehr selbstständiges Nachfest, eine eintägige Azereth[1], angehängt wird, so befremdet es dagegen, dass in V. 39 gleich an der Spitze, jedoch ziemlich nebenbei, von einem ersten und achten Tage des *siebentägigen* Festes die Rede ist, hinterher aber der achte Tag völlig ignoriert wird. Und da wir nun aus dem Vergleich von 1 Reg. 8, 66 mit 2 Chron. 7, 9 wissen, dass die Laubhütten zunächst in der That nur eine Woche hindurch begangen wurden und dass später ein achter Feiertag hinzukam (Neh. 8, 18), so werden wir um so geneigter sein, diese Differenz auch zwischen

---

[1]) So ist Pfingsten die Azereth zu Ostern, das Schlussfest des siebenwöchentlichen tempus clausum, das zwischen Anfang und Ende der Kornernte liegt.

Lev. 23, 39—44 (Num. 29, 35) und V. 34—38 anzuerkennen. Man wird dann den letzten Satz V. 39 (hinter dem Athnach) als Interpolation des Redaktors des Priestercodex anzusehen haben. Derselbe hat wohl auch das fixe Datum in V. 39 hinzugefügt, denn das passt nicht zu der folgenden Bestimmung „wenn ihr den Ertrag des Feldes eingebracht habt“ und auch nicht zu der allgemeinen
Angabe V. 41 „im siebenten Monate“. Das Fest V. 39 sqq. steht 435
deutlich in Verbindung mit der Lese, wie in JE und im Deuteronomium. Es wird noch nicht, wie V. 34 חג הסכות, sondern einfach חג יהוה genannt, wie im Buch der Könige. Nur der Ritus der Laubhütten, der V. 34 sqq. durch den Namen — bei dem vielleicht auch der Gedanke an die שוכות mit einspielte Jud. 9, 48 sq. — vorausgesetzt wird, wird V. 42—44 behandelt; in einem Nachtrage, in welchem zu der natürlichen Seite des Festes eine historische hinzutritt.

Für die Verbindung von V. 39—44 (oder wenigstens V. 39—41) mit V. 9—22 spricht der gleiche Grundcharakter der Feste als Erntefeste, die dem entsprechende Bedeutsamkeit der Riten, die deutliche Reciprocität von Schnitt und Lese am Anfang und am Ende der beiden Hauptjahreszeiten. Gemeindeopfer werden allerdings für das Lesefest in V. 39 sqq. nicht gefordert, sondern nur private Opfermahlzeiten, ושמחתם לפני יי, wie im Deuteronomium. Für die Zugehörigkeit beider Stücke zu dem Corpus Lev. 17 sqq. lässt sich geltend machen vor allem das Verhältnis zu JE, zum Deuteronomium und zum Priestercodex, sodann der Acker- und Obstbau als Basis des Lebens und des Gottesdienstes (vgl. 19, 9. 10. 19. 23 und die hervortretende religiöse Bedeutung des Landes in den Drohungen von Kap. 18. 20), endlich die formelle Aehnlichkeit zwischen 23, 10 und 19, 23 (כי תבאו אל־הארץ, häufig im Deuteronomium), zwischen 23, 22 und 19, 9. 10, zwischen 23, 39 und 19, 9 (באספכם, בקצרכם). Uebrigens lassen sich in Kap. 23 die Stücke V. 1—8. V. 23—38 natürlich nicht als Ergänzungen betrachten, sondern sie bilden ein eben so vollständiges und auf sich beruhendes Ganze wie V. 9—22. V. 39—44. Es sind also zwei Festgesetze hier zusammengestellt und zwar von einem Redaktor, der seinerseits von den Voraussetzungen des Priestercodex ausgeht, wie die Interpolationen in V. 39 beweisen, welche mit denen in 21, 22. 19, 21. 22 sich vergleichen lassen.

In Kap. 24 ist V. 1—9 zweifelsohne eine Novelle zu Q, welche

in dieser Schrift selber ihren Platz bei der Beschreibung der Stiftshütte hätte haben müssen. Ihre jetzige Stellung ist mir nur dann begreiflich, wenn hier ursprünglich eine der Sammlung Lev. 17sqq. entsprechende Verordnung gleichen Inhalts (= der Thamid-Gottesdienst im Gegensatz zum extraordinären Kap. 23) stand, die durch den letzten Bearbeiter durch eine neue dem Priestercodex völlig conforme ersetzt wurde. Auch die Historie V. 10—14. V. 23 ist ganz unverkennbar im Stil von Q gehalten, sie ist aber erst aus dem
436 Gesetze V. 15—22, welches sie in einen geschichtlichen Rahmen fasst, entnommen, genau in der Weise, wie Lukas es mit den evangelischen Reden zu machen pflegt. Das Gesetz seinerseits (V. 15—22) hat weder mit der vorausgehenden Geschichte, noch mit dem Priestercodex überhaupt etwas zu thun. Es kann von keinem anderen Verfasser stammen als von dem, welchem wir die Sammlung Lev. 17 sqq. verdanken. Noch klarer als sonst liegt hier die Bezugnahme auf das jehovistische Bundesbuch zu Tage, dessen Verordnungen zum Teil wiederum einen anderen Sinn bekommen, wie z. B. die dort sehr beschränkt geltende Talio in V. 20 zu einem ganz allgemeinen Strafgrundsatz erhoben wird. Vergleiche ferner איש איש כי V. 15, עמית V. 19, namentlich aber V. 22 mit 19, 34sq. Dass der priesterliche Bearbeiter aus den mannigfachen Geboten von V. 15—22 nur das eine, welches auf Kultus und Religion sich bezieht, herausgegriffen und dazu eine Geschichte gemacht hat, ist nicht bloss für ihn bezeichnend, sondern auch für die Grundlage, von der er ausging.

Gleicher Art wie die bisherigen Kapitel ist im Ganzen und Grossen auch Kap. 25[1]). Was zunächst V. 1—7 betrifft, so ist dies Stück mit 23, 9—22 nächstverwandt, sowohl nach der Form (25, 1 : 8 = 23, 9sq. : 15) als nach dem Inhalt (Religion des Landbaues). In beider Hinsicht scheidet es sich hingegen vom Priestercodex. Während dieser bis zuletzt (Arboth Moab) die Form der Wüstengesetzgebung einhält, athmet unsere Verordnung über das Sabbathjahr in der Luft des Ackers. Ihre Sprache ist originell, kaum ein Wort kommt vor, welches an Q erinnert[2]), אמה heisst es V. 6 und nicht שפחה, das Volk wird im Singular angeredet. Noch ein Grund gegen die Herleitung aus Q ist, dass sich 25, 1—7 sichtlich gründet auf das jehovistische Gebot Exod. 23, 10. 11,

[1]) Vgl. Hupfeld, de primitiva etc. part. III.

[2]) שבת שבתון collidiert V. 4 mit שבת ליו und ist wohl eingearbeitet.

welches hier ebenso wie in den ähnlichen früher von uns beobachteten Fällen eine andere Wendung bekommt und zwar dadurch, dass zum Object des Liegenlassens nicht wie Exod. 23, 11 die Ernte, sondern der Boden selbst gemacht wird.

Zweifelhafter ist die Entscheidung über V. 8—18 (Jobeljahr) oder besser über V. 8—13. Denn in V. 14—18 drängt sich die Manier der vorhergehenden Kapitel so stark wie irgendwo auf, jedes einzelne Wort von V. 17. 18 ist ein Beweis für den Verfasser von Kap. 17sqq. Dahingegen stehen die Verse 8—13 dem Priestercodex 437
nahe, nicht bloss durch Einzelheiten (דרור? Exod. 30, 23), sondern auch durch den weitläufigen Stil, der sich überall breit macht. Freilich fussen sie andererseits ganz auf V. 1—7, scheinen im Folgenden vorausgesetzt zu werden, und sind — was das wichtigste ist — der nicht dem Priestercodex entstammenden Verordnung über die Pentekoste 23, 15sqq. nachgebildet. Darauf führt nämlich sowohl der gleiche Eingang 25, 8. 23, 15, als auch der Parallelismus der Sache. Wie der 50. Tag nach den 7 einfachen Sabbathen als Schlussfest der 49 Tage gefeiert wird, so das 50. Jahr nach den 7 Jahrsabbathen[1]) als Schlussfest (gleichsam Azereth) der 49 Jahre. Sonach wird man gedrängt, für V. 8—14 eine ältere Grundlage anzunehmen, welche überarbeitet ist von dem Redaktor, der die Sammlung Lev. 17sqq. in den Priestercodex aufgenommen hat. Dies Sachverhältnis lässt sich namentlich an V. 9 aufzeigen, indem hier der hinter dem Athnach folgende Satz deutlich Interpolation ist. Ist es etwa glaublich, dass das Ausposaunen des Jobeljahres deshalb am 10. des 7. Monats stattfand, weil auf diesen Tag das Kippur fiel? Es scheint im Gegenteil dieser Lärm mit der Idee des Sühnfestes gar nicht recht zu stimmen und eher anzudeuten, dass der 10. Thisri nach der Voraussetzung der originalen Gestalt von V. 9 noch nicht mit einer so ganz andersartigen Feier besetzt war. Er kann hier nur als Neujahr gelten (vgl. Lev. 23, 24 die Bedeutung des Anblasens), wie Ezech. 40, 1: zu Neujahr, am 10. des Monats. Unter den vier Jahresanfängen, welche m. Rosh hassh. 1, 1 aufgeführt werden, fällt der vierte nach Hillel und und Schammai auf den 15. Shebat; es gilt also nicht für not-

[1]) Die 7 Wochensabbathe hatten eben dadurch, dass sie die Ernte unterbrachen, eine besondere Aehnlichkeit mit den Jahrsabbathen, die den Ackerbau überhaupt unterbrachen. Vgl. Exod. 34, 21. Ueberall ausserhalb des Priestercodex hat der Sabbath eine nahe Beziehung zum Ackerbau.

wendig, dass der Beginn des Jahres mit dem des Monats zusammenfällt.

Die nächstfolgenden Verse 19—22 greifen in einer auffallenden Weise zurück, sie handeln nicht, wie man erwartet, vom Jobeljahr, sondern stehen — stillschweigend — noch beim Sabbathjahr. Von einigen Kritikern werden sie für einen Nachtrag gehalten, aber daraus erklärt sich ihre Stellung nicht. Und das ist das einzige an ihnen, was einer Erklärung bedarf. Denn übrigens sind sie
438 vollkommen in der deuteronomistischen Art der Kapitel 17 sqq. gehalten und bereits von dem Verfasser des Kap. 26 vorgefunden, vgl. 26, 10 mit 25, 22. Es ist also wohl besser anzunehmen, dass diese Verse zufällig an einen falschen Ort geraten sind und eigentlich hinter V. 7 gehören.

Nach Ausscheidung von V. 19—22 hat man V. 23 als Schluss von V. 9—18 anzusehen und den neuen Absatz, der bis V. 28 geht, mit V. 24 zu beginnen. Im 50. Jahre fällt ohne weiteres aller verpfändete Grundbesitz an den Eigentümer zurück V. 9—18. 23, aber auch vorher ist jederzeit die Einlösung gestattet und geboten V. 24—28. Vgl. das ähnliche Verhältnis von V. 47 sqq. zu V. 39 sqq. Die Ausdrücke und Wendungen sind hier im ganzen die des Priestercodex, doch kommt die Wurzel מָךְ in demselben nicht vor (abgesehen von Kap. 27, dessen Sprache von den vorhergehenden Stücken beherrscht wird), und auf diejenigen Berührungen ist kein Gewicht zu legen, die zugleich Uebereinstimmungen mit Ezechiel sind, z. B. אחות und ממכר. Aber man kann doch nicht umhin, mindestens eine starke Ueberarbeitung des Absatzes im Sinn und Stil des Priestercodex anzunehmen. Zum Eingange von V. 24 vgl. V. 35. 39. 47.

Die folgenden Verse machen Voraussetzungen, die an dieser Stelle völlig unverständlich sind. Weder nach Lev. 17 sqq., noch nach dem Priestercodex überhaupt haben wir bisher etwas von den Leviten erfahren. Wir wissen gar nicht, wer sie sind, und nun werden sie plötzlich V. 32. 33 als bekannt behandelt, ebenso ihre Städte und Weideplätze. Der Absatz V. 29—34 ist jedenfalls später eingetragen. Dazu passt auch sein Inhalt; denn er bringt eine Ausnahme zu der Regel des Jobel nach, und zwar zu Gunsten städtischen Besitzes, an den bisher nirgend gedacht ist.

In V. 35—38 bemerken wir wieder die unverfälschte Art des Verfassers von Kap. 17 sqq., der mehr Verwandtschaft mit dem

Deuteronomium als mit Q hat. Dagegen in V. 39—46 und auch V. 47—55 hat eine Ueberarbeitung stattgefunden, zu deren Spuren ich indessen das Wort פרך nicht rechne, welches hier und im Ezechiel häufig, im Priestercodex selten ist. Uebrigens vergleiche die singulare Anrede an das Volk und zwar durch das göttliche Ich; ויראת מאלהיך V. 43; אמה; שאר בשרו; Sätze wie V. 42 und 55; die Verwandtschaft der Materie mit Exod. 21 und Deut. 15. Abermals bricht dann in 26, 1. 2, welche Verse man besser mit Kap. 25 als mit Kap. 26 verbindet, der Ton des ursprünglichen Autors wieder ganz rein durch. Er scheut sich nicht, wenn auch
an unpassender Stelle, auf seine Lieblingsgebote zurückzukommen: 439
das Heiligtum darf nicht entweiht, die Sabbathe müssen streng gehalten werden, 19, 3sq. 30. 20, 3. 21, 23. Zu משכית s. Num. 33, 52 und dazu S. 115. 116.

Es befremdet, dass in Kap. 25 das Sabbathjahr so kurz (V. 2—7), das Jobel so ausführlich behandelt wird. Das ist gar kein Verhältnis, denn jenes ist praktisch viel wichtiger und überdies in der übrigen Literatur des A. T. (Exod. 23. Deut. 15. Jer. 34. Ezech. 46, 17. Neh. 10, 32) allein bezeugt. Nur im Priestercodex wird umgekehrt das Jobel hie und da, dagegen das Sabbathjahr nie berücksichtigt. Da nun Lev. 26, welches deutlich an Kap. 25 anknüpft, in diesem letzteren Kapitel nur von Sabbathjahren etwas gefunden zu haben scheint, so könnte man vermuten, dass das Jobel in dem gegenwärtigen Texte des Kap. 25 überall erst auf die Ueberarbeitung zurückzuführen wäre und dass dort ursprünglich die Functionen desselben, wenn auch nicht in so ausgebildeter Form, vielmehr vom Sabbathjahre ausgesagt gewesen wären. Sicher sind dieselben erst dem letzteren entlehnt und dann erweitert. Die Freilassung des hebräischen Knechts hatte ursprünglich im 7. Jahre des Kaufes, dann im 7. Jahre schlechthin zu geschehen; in Lev. 25, 40 ist sie auf das 50. Jahr verlegt. Analog ist das andere Element des Jobel, der Rückfall des verpfändeten Grundbesitzes an den Erbeigentümer, erst erwachsen aus dem Schuldenerlass, der Deut. 15 für das Sabbathjahr gefordert wird; offenbar hängt beides wenigstens sachlich auf's engste zusammen, wie Lev. 25, 23sqq. zeigt. Dazu halte man nun noch, dass, wie oben gezeigt, das Jobel eine auf das Sabbathjahr aufgebaute künstliche Nachahmung des Wochenfestes ist, und dass sein Name דרור (25, 10) bei Jeremias, wo er 34, 17 ganz in der gleichen Phrase vorkommt,

vielmehr das Sabbathjahr bedeutet[1]). Wenn also die Vermutung, dass ursprünglich Lev. 25 nicht bloss in V. 2—7 vom Sabbathjahre handelte, nicht aus der Luft gegriffen ist, so würde sich plötzlich die sonderbare Stellung von V. 19—22 sehr einfach erklären. Genau genommen lässt auch V. 23sq. die Beziehung auf die vorherstehenden Verordnungen vermissen.

Ueber 26, 3—46 s. Kuenen, Godsdienst II S. 92. Jedenfalls ist diese Rede mit specieller Absicht auf das Nächstvorhergehende
440 geschrieben. Fasst man sie nicht als Schlussrede auf wie Exod. 23, 20—33. Deut. 28, so ist ihre Stellung, an einem beliebigen Orte des Priestercodex, ganz unbegreiflich. Sie knüpft denn auch sichtlich an die Gesetze Kap. 17—25 an. Das Land und der Ackerbau haben hier die selbe fundamentale Bedeutung für die Religion wie Kap. 19. 23. 25, die Drohung des Ausspeiens Kap. 18. 20 wird hier ausführlicher wiederholt, das einzige namhaft gemachte Gebot ist das der Brache des 7. Jahres 26, 34. Mit der für den Verfasser von Kap. 17sqq. so charakteristischen, wenn auch nicht in so stereotyper Form gebrauchten Wendung אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו beginnt die Rede, etwas abgewandelt kehrt dieselbe V. 15. 43 wieder. Hierzu kommt die Unterschrift 26, 46, welche augenscheinlich ein Corpus von „Sätzen, Rechten und Weisungen“ abschliesst. Auf dem Berge Sinai, wie 25, 1.

Wenn die Absicht von Lev. 26, zu Kap. 17—25 den Schluss zu bilden, unbestreitbar ist, so liegt es am nächsten, den Verfasser jener Sammlung, auch für den Verfasser der Rede anzusehen. Nun meint aber Nöldeke, die Sprache von Lev. 26 weiche dazu zu sehr von Kap. 17—25 ab. Jedoch muss er selber einige und zwar gewichtige Berührungen zugeben[2]), — andererseits lassen sich auch bei einzelnen der früheren Kapitel seltene und originelle Worte zusammenstellen, wenn auch in geringerem Umfange. Was wirklich von Differenzen bleibt, erklärt sich genügend aus dem Unterschied des Stoffes: bisher Gesetze in sachgemäss trockener,

---

[1]) Nach Jer. 34, 17 hat sich auch das Verständnis von Ezech. 46, 17 zu richten: das vom Könige einem Diener gegebene Grundstück bleibt nur bis zum Sabbathjahre in dessen Besitz. — Möglich, dass Exod. 23 die Brache noch nicht in einem festen siebenten Jahre für alle Grundstücke gemeinsam stattfindet.

[2]) Die Erwähnung der Bamoth, Gillulim und Hammanim ist eher eine Berührung als eine Differenz.

jetzt Prophetie in poetisch-pathetischer Rede. Dort tritt die Subjectivität des Verfassers meistens hinter dem Objekt, das er öfters sogar geformt vorgefunden hat, zurück; hier kann sie sich frei äussern. Es ist billig, das nicht zu übersehen. Der apriorischen Wahrscheinlichkeit, dass Kap. 26 nicht bloss an Kap. 17—25 angeleimt ist, sondern dazu gehört, muss mit stärkeren Gegengründen begegnet werden, als Nöldeke sie vorgebracht hat.

In zwei Hauptpunkten möchte ich die Gleichheit von Lev. 17—25 und Kap. 26 noch etwas näher begründen. Jene Gesetze berühren sich in auffallendem Masse nach Tendenz und Sprache mit dem Propheten Ezechiel. Die Meinung Graf's, dass derselbe der Autor sei, ist freilich von Nöldeke und Kuenen hinlänglich widerlegt; aber die Hauptsache bleibt, nämlich die nahe Verwandtschaft[1]). Um diese nun richtig zu würdigen, muss daneben fest- 441
gehalten werden, 1) dass diese Gesetze durchweg — und zwar ausgesprochenermassen — auf den jehovistischen fussen[2]), 2) dass sie selbige etwa in der Art modificieren wie es im Deuteronomium geschieht, mit welchem Buche sie überhaupt in einem fast ebenso engen Verhältnis stehen wie mit Ezechiel[3]), 3) dass sie vom Deuteronomium zum Priestercodex hinneigen, in welchen sie, überarbeitet und mit anderen Elementen versetzt, samt und sonders aufgenommen sind.

Ebenso ausgesprochen ist nun aber die Verwandtschaft des 26. Kap. mit Ezechiel, vgl. V. 11. 15. 19. 26. 30. 33 und vor allem V. 39. Der dem mörderischen Schwerte der Feinde entgangene Rest des Volkes schmachtet im Exil, unter dem Druck des vergangenen Unglücks und der gegenwärtigen Leiden. „Und die Uebrigen von euch verfaulen in ihrer Sündenschuld in den

---

[1]) Kayser a. a. O., S. 177—179. Ich hebe noch hervor die durch Jahve's Wohnung bewirkte Heiligkeit des Landes, welche zu respectieren die Religion der Bewohner ist. Das Land Jahve's ist wichtiger als das Volk Jahve's; es ist, als ob er das Land und nicht das Volk erwählt hätte.

[2]) Vgl. meine Bemerkungen zu Kap. 18—20. Kap. 22. 24. 23. 25. Kayser, S. 67. Wie man das hat übersehen oder in Abrede stellen können, ist mir platterdings unbegreiflich.

[3]) Vgl. besonders die Auswahl der Materien und beachte dabei, dass in Kap. 20 auch wohl einst ein Gesetz über Rein und Unrein gestanden hat. Daneben die Paränesen und die dabei gebrauchten Wendungen, z. B. der Hinweis auf die Ausführung aus Aegypten, wo die Israeliten Knechte und Fremdlinge gewesen seien.

Ländern eurer Feinde, und auch in der Sündenschuld ihrer Väter verfaulen sie — dann gestehen sie ihre und ihrer Väter Sünde ein u. s. w.“ Bei Ezechiel erfolgt dies Eingeständnis wirklich von seiten seiner Mitverbannten. Sie sprechen 33, 10: „unsere Missethaten und Sünden lasten auf und uns *wir verfaulen darin* und können nicht *aufleben*.“ Aehnlich droht 24, 23 der Prophet, er werde in seiner dumpfen Trauer über den Tod seines Weibes das Vorbild des Volkes sein: „ihr werdet nicht weinen und klagen, *ihr werdet verfaulen in eurer Sündenschuld*.“ Unleugbar eine sehr significante Parallele. Auch die begleitenden Erscheinungen, die wir neben der ezechielischen Färbung bei den vorhergehenden Gesetzen constatiert haben[1]), fehlen in unserer Rede
442 nicht. 1) Wenn sich von einem Einfluss der jehovistischen Gesetzgebung (abgesehen davon, dass Exod. 23, 20sqq. das Muster wie zu Deut. 28, so zu Lev. 26 gewesen ist) natürlich hier nichts spüren lässt, so wird dies dadurch compensiert, dass der Einfluss der *Propheten* um so deutlicher ist, auch der älteren, wie des Amos V. 31. So wenig wie das Buch Ezechiel's, ist unser Kapitel denkbar ohne die Grundlage der vorhergehenden prophetischen und prophetisch-geschichtlichen Literatur. 2) Was das Verhältnis zum Deuteronomium betrifft, so ist die Aehnlichkeit von Lev. 26 mit Deut. 28 sehr gross, nicht bloss im Stoff, sondern auch in dem Princip der Anlage. Lexikalische Berührungen giebt es zwar nicht viele, aber die wenigen sind gewichtig. Die Ausdrücke 26, 16 kehren im A. T. nur Deut. 28 (V. 22. 65) wieder, ebenso auch ראשנים V. 46 in dieser Bedeutung nur Deut. 19, 14 und in der späteren Literatur (Isa. 61, 4). Der Tropus לבבם הערל V. 41 kommt im Gesetz gleichfalls nur an einer Stelle des Deuteronomium noch einmal vor, ausserdem in der gleichzeitigen oder etwas späteren prophetischen Literatur Ezech. 44, 7. 9. Jerem. 4, 4. 9, 24. 25. Anklänge an Jeremias finden sich noch mehrere, meist jedoch unbestimmtere. Hervorzuheben ist die Beziehung von Jerem. 16, 18 einerseits zu V. 30, andererseits zu V. 18 unseres Kapitels. Hier wird die Sünde siebenfach, bei Jeremia wird sie doppelt bestraft. So auch Isa. 40, 2. 61, 7: mit diesem Propheten hat Lev. 26 ferner

---

[1]) Auf Nöldeke haben einzelne seltsame und öfters wiederkehrende Ausdrücke des Kap. 26 einen so starken Eindruck gemacht, dass er darnach die Sprache überhaupt für sehr originell hält, während sie überall an Reminiscenzen sich anlehnt.

den auffallenden Gebrauch von רצה (mit Sünde oder Schuld als Objekt) gemeinsam. Stände unser Kapitel nicht im Leviticus, so würde man es ohne Zweifel für eine Reproduktion zum geringsten Teil der älteren, zum grössten Teil der jeremianisch-ezechielischen Weissagungen halten. 3) Mit dem Priestercodex berührt sich Lev. 26 in פרה ורבה V. 9, הקים ברית V. 9, התודה, אֲנִי (nie אנכי), in der übertriebenen Anwendung der Akkusativpartikel und Vermeidung der Verbalsuffixe, in der Vorliebe für das allgemeine נָתַן statt speciellerer Verba V. 11. 17. 31.

Der andere Punkt, worin ich Kap. 26 mit Kap. 17—25 vergleiche, betrifft die reale historische Situation. In Kap. 26 scheint sie klar durch, es ist die des Exils und zwar des babylonischen. Man hofft freilich mit dem assyrischen auszukommen, aber wo steckt die Verwandtschaft unserer Rede mit dem alten ächten Jesaia? Während zu Ezechiel's Zeit nachweislich solche Gedanken, Gefühle und Ausdrücke herrschten, wie sie hier vorliegen, wird es schwierig sein zu zeigen, dass Samariens Fall diese Art von De- 443
pression in Jerusalem hervorbrachte — denn ausserhalb Jerusalems ist Lev. 26 nicht geschrieben, da die Einheit des Kultus vorausgesetzt wird. Mir scheint es sogar gewiss, dass der Verfasser von Lev. 26 entweder gegen Ende des babylonischen Exils oder nach demselben lebte, weil er nämlich zum Schluss die Restitution in Aussicht nimmt. Bei Propheten wie Jeremia und Ezechiel hat eine solche Ausschau in die fröhliche Zukunft Sinn, hier aber widerspricht sie dem Zwecke der Drohung und scheint am natürlichsten durch den Zufall, d. h. durch die Wirklichkeit sich zu erklären. Indessen braucht darauf kein Gewicht gelegt zu werden, sondern nur auf den exilischen Ursprung des Kapitels im allgemeinen. In dieser Hinsicht mache ich noch aufmerksam auf 2. Chron. 36, 22 (3 Esdr. 1, 55), wo Lev. 26, 34 citiert wird als ein Wort des Propheten Jeremia: dies ist, cum grano salis verstanden, ein richtiger und unbefangener Eindruck von der Sachlage.

Wäre nun Lev. 17—25 nicht in den Priestercodex aufgenommen, welcher bekanntlich nach der übereinstimmenden Annahme aller Einleitungen in's A. T. lange vor dem Exil fertig gewesen sein muss, so sprächen innere und sachliche Gründe nicht dagegen, diesen Gesetzen die gleiche Abfassungszeit zu geben wie der dazu gehörigen Schlussrede. Die Centralisation des Kultus, die Polemik gegen Seirim (= Bamoth) und Bilderdienst führen uns auf die

Zeit des Königs Josia. Die durch das Deuteronomium geschaffenen Zustände werden als gesetzlich vorausgesetzt, die Verordnungen des Bundesbuches in deuteronomischem Sinn verstanden. Das העביר למלך ist vor Jeremia's Zeit als Volkssitte nirgends nachweisbar, spielt dann aber bei ihm und Ezechiel eine grosse Rolle; die Wertlegung auf exakte Sabbathfeier findet sich Isa. 40sqq. und bei andern Schriftstellern des Exils, von Jeremia an. Unter die Zeit des Deuteronomiums hinab scheint das Verbot der Schwagerehe in Lev. 18. 20 zu führen; denn diese ist jedenfalls Volkstradition, die vom Deuteronomium noch aufrecht erhalten, hier beseitigt wird — auffallender Weise in einer wenig polemisch gehaltenen Form. Unter die Zeit Jeremia's führen die Trauerverbote, an welche dieses Propheten Seele (Kap. 16) noch nicht denkt. Das Exil selbst wird, wenn auch natürlich nicht so ausführlich wie Lev. 26, doch in nicht misverständlicher Weise am Ende von Kap. 18 und Kap. 20 gedroht, und überall abstrahiert schon der Gedanke der Theokratie von der notwendigen Zugehörigkeit des
444 Volkes zum heiligen Lande und der heiligen Wohnung. Israel und die Kanaaniter werden nicht eben verschieden beurteilt, vgl. Ezech. 16.

Ich will hier die für unübersteiglich geltenden literarischen Schwierigkeiten nicht leichtsinnig übersteigen und darum, unter Hervorhebung der literarischen und sachlichen Gleichartigkeit von Lev. 17—25 und Lev. 26, es dahin gestellt sein lassen, was daraus zu folgern ist. Nur das bemerke ich noch, einmal dass „das unbeschnittene Herz“ seine Genesis bei Jeremia hat und sowohl Deut. 10 als auch Lev. 26 als fertiger und bekannter Terminus übernommen ist, sodann, dass Ezechiel die bezeichnende Phrase verfaulen in der Sündenschuld nicht aus Lev. 26, sondern aus dem Volksmunde entlehnt hat, endlich, dass die Berührungen von Kap. 17—26 mit Ezechiel nicht für sich stehen und also nicht aus einer individuellen Vorliebe dieses Propheten grade für dies kleine Corpus zu erklären, sondern auf einen allgemeineren Boden zu stellen sind.

Das 27. Kapitel ist mit Recht zum Leviticus gezogen, es will nach V. 34 auch noch zu den Befehlen auf dem Berge Sinai gehören, kommt aber freilich hinter 26, 46 nach Thoresschluss. Es ist ganz und gar in der Weise des Priestercodex gehalten und stammt wohl von der Hand dessen, der Lev. 17—26 in diesen auf-

nahm. Eine sprachliche Reminiscenz ist מך V. 8, deutlicher jedoch die inhaltliche Anknüpfung. Die Verordnungen über die Qodashim, hauptsächlich über die gelobten und lösbaren, enthalten gewissermassen einen kasuistischen Kommentar zu Kap. 22, mit besonderer Berücksichtigung des Einflusses des Jobeljahrs (Kap. 25) auf die Lösung. Als Anhang werden zum Schluss die festen Abgaben der Priester behandelt, Erstgeburten (nicht Erstlinge), Zehnten von Feld und Herde. Ueber das Verhältnis zu Num. 18 s. Kuenen a. O. II 268.

Das Lager und die Leviten. Die Gesetzgebung in den Arboth Moab. Num. 1—10. 15—19. 26—36.

Der Leviticus trägt seinen Namen insofern unpassend, als darin von Leviten nicht die Rede ist. Das erste Hauptstück des Gesetzes in Q (Exod. 25 — Lev. 16) hat es zu thun mit der Gründung des Fundaments, das ist die Stiftshütte und das Priestertum und der auf beiden ruhende Kultus. Daran schliesst sich nun zweitens: das Lager und die Leviten, der Mittelpunkt von Num. 1—19, JE abgerechnet. Das Lager ist die äussere Peripherie der Hütte, die Leviten ein concentrischer innerer Ring; nur in Beziehung zu jenem Centrum der Theokratie haben Volk und Leviten Bedeutung. Die letzteren sind hier nicht der natürliche 445
Untergrund, woraus Aharon als Spitze hervorwächst, sondern nachträglich, nachdem das Priestertum längst besteht, werden sie als Abgabe an Aharon von den Laien bezahlt. Ihre Stellung in der Hierokratie nimmt das Hauptinteresse dieser Kapitel in Anspruch, das auch Kap. 16—18 wieder durchbricht, nachdem schon der mit JE gleichlaufende geschichtliche Faden in Q wieder aufgenommen ist.

Hineingestreut in diese Hauptmaterie finden sich andere Gesetze, die nichts oder nur wenig damit zu thun haben, obwohl sie die Art und Sprache des Priestercodex unverkennbar zeigen — eine Erscheinung, die dem Buch Numeri eigentümlich ist. So begegnet mitten zwischen der Schwingung der Leviten Kap. 8 und der Anweisung über den Aufbruch des Lagers 9, 15sqq. eine Verordnung über die nachträgliche Feier des Osterfestes 9, 1—14. Erst ein Jahr später, als das Hauptgesetz Exod. 12 gegeben war, machte ein zufälliger Anlass diesen Zusatz nötig, welcher also ganz absichtlich hier steht, weil die Anordnung des Priestercodex nicht

bloss sachlich, sondern zugleich historisch-chronistisch sein soll. Aehnlich verhält es sich mit Kap. 5. 6. 15. 19; nicht aus sachlichen, sondern aus occasionellen Gründen ist die Stellung dieser Stücke zu erklären, es ist eine beabsichtigte Unordnung. Man darf z. B. Kap. 19 nicht verrücken, denn der Priester Eleazar vertritt hier schon seinen Vater, der bald darauf stirbt. Daraus folgt indessen nicht, dass diese Kapitel, in ihrer Planlosigkeit, aus dem Plan des Autors von Q entsprungen sind. Es hat etwas Widersinniges, anzunehmen, dass er von vornherein, gleich bei der ersten Ausgabe seines Werkes, etwas sollte an den verkehrten Ort gestellt haben, um der historischen Zufälligkeit den gebührenden Tribut zu bringen, die allerdings die gesetzgeberische Thätigkeit des wirklichen Mose ganz nnd gar bedingen musste.

Die Gebote Kap. 5. 6 sind sämtlich allein an Mose geredet und ausser 6, 22—27 für das Volk bestimmt. 1) 5. 1—4. Da die Verordnung den Lagerbegriff voraussetzt, so steht sie hier ganz passend, passender als ihres Orts Lev. 11—15. Gonorrhoe und Berührung einer Leiche werden 5, 2 auf gleiche Stufe gestellt mit dem Aussatz und haben die selbe Wirkung der Verbannung aus dem Lager; dies widerspricht den Bestimmungen von Lev. 15 (vgl. 13, 46) und von Num. 19. Die Rabbiner haben sich dadurch geholfen, dass sie den Begriff des Lagers für den Aussätzigen ganz anders
446 fassten als für den Samenflüssigen und Leichenbefleckten, s. Raschi zu Num. 5, 2. Was der Verf. realiter unter מחנה 5, 2 verstanden hat, ist unklar; nach b. Baba kamma 82b durfte in Jerusalem keine Leiche über Nacht bleiben. — 2) 5, 5—10 Defraudation, freiwillig eingestanden, soll erstattet und ein Fünfteil darauf gegeben werden, natürlich an den Beschädigten. Ist aber dieser ohne Erben gestorben, so fällt das Erstattete dem Priester zu; abgesehen von dem Sühnwidder, der in jedem Falle an diesen zu entrichten ist. In der Sache herrscht hier zwar insofern Uebereinstimmung mit Lev. 5 (gegen 22, 14), als ausser der gesteigerten Restitution auch noch ein Opfer zu bringen ist; aber abweichend ist, dass dieses Opfer nicht אשם, sondern איל הכפרים heisst, und dass mit אשם vielmehr die dem betrogenen Eigentümer zu bezahlende Schuld bezeichnet wird. Auffallend ist ferner, dass nicht das Heiligtum oder die Priesterschaft, sondern der fungierende Priester die Abgaben empfängt V. 8, der, dem sie der Darbringer geben will, wie V. 9. 10 als allgemein gültiger Grundsatz ausgesprochen wird. —

3) 5, 11—31. Die Behandlung der des Ehebruchs verdächtigen Frau. Eigentümlich ist מזכרת עון V. 15 (Ezech. 21, 28. 29. 29, 16), das heilige Wasser V. 17, und im Ritus der Mincha V. 25 sq., der übrigens nach Lev. 2 sich richtet, die nur hier vorkommende Thenupha. Zur Sache vgl. Globus 1872. S. 138 sqq. 1875. S. 285. — 4) 6, 1—21. Die Verpflichtungen des Nazir V. 1—8, Unterbrechung seines Gelübdes durch zufällige Berührung einer Leiche V. 9—12, Ceremonie der Auflobung V. 13—20. Der Eingang 6, 1. 2 hat die Form von 5, 5 sq. In V. 9 wird die Reinigung von der Leichenberührung als bekannt vorausgesetzt, aber weder mit 5, 1—4 noch mit Kap. 19 herrscht innere Verbindung: denn von dem Aschenwasser ist in unserem Kapitel, vom Taubenopfer Num. 19 nicht die Rede. Vielmehr ist der Ritus 6, 9—11 auf Lev. 14, 9. 15, 14 sq. 30 gegründet, auch זאת תורת 6, 13. 21 (5, 29) kommt ausser Lev. 6. 7 nur in Lev. 11—15 vor, הזיר Lev. 15, 31. Ebenso wie die Wiederaufnahme des Aussätzigen Lev. 14 ist die des Nazir zum freien Mitgliede der Gemeinde eine abgeschwächte Copie der Priesterweihe Exod. 29, vgl. Num. 6, 15 mit Exod. 29, 2. 3 — nur wird 6, 15 sonderbarer Weise noch eine Mincha obendrein gefordert. — 5) 6, 22—27. Der Priestersegen. Man hätte ihn Lev. 9, 23 (ויברכו את־העם) erwarten sollen. — Ueber 8, 1—4, welches auch hierher gehört, ist weiter nichts zu bemerken; vgl. Lev. 24, 1—4. In Betreff von Num. 9, 1—14
hat zwar Nöldeke Recht, dass das Datum (Passahmonat des 2. Jahres) 447
mit der Sache zusammenhängt; dass es aber darum nicht dem von 1, 1 widerspricht, vermag ich nicht einzusehen. Die Gleichartigkeit mit Q ist hier so wenig wie sonst gleichbedeutend mit ursprünglicher organischer Zugehörigkeit. Sonderbar ist die Konstruktion V. 1—3, es scheint, als wäre V. 2 von Haus aus nicht Befehl, sondern einfache Erzählung und ויעשו Präteritum gewesen. In 9, 6 wird ebenso wie 6, 9 ein Gesetz über die Verunreinigung durch Leichen vorausgesetzt.

Kapitel 15 (an Mose) scheint von dem Bearbeiter (nicht von dem Autor) der Sammlung Lev. 17—26 verfasst, denn es finden sich bemerkenswerte Reminiscenzen und Aehnlichkeiten. Die Erzählungen Num. 15, 32—36 und Lev. 24, 10—14. 23 sind völlig über den selben Leisten geschlagen, auch darin, dass sie den gesetzlichen Tenor zu unterbrechen scheinen und doch zugleich ein folgendes Gesetz motivieren; denn die Zizith sollen nicht zum we-

nigsten an das Sabbathgebot erinnern. Weiter vergleiche den im Deuteronomium gewöhnlichen Eingang Num. 15, 2. 18 mit Lev. 19, 23. 23, 10. 25, 2 (in Q erst Num. 34, 2), ferner Num. 15, 3 mit Lev. 22, 21 und beachte den „jehovistischen“ (Knobel) Ton in V. 31, die Paränese V. 40 sq. und die materielle Verwandtschaft von V. 37—41 mit Deut. 22, 12[1]). — Kap. 19 (geredet an Mose und Aharon) zerfällt in V. 1—13 und V. 14—22. Die Ceremonie V. 1—13 ist der von Lev. 14, 1 sqq. analog, an die Stelle des Vogels — die Araber stellten so das Leben oder die Seele dar — tritt die Asche von der roten Kuh, an arische Reinigungsmittel erinnernd. Aber von aller Analogie abweichend und höchst auffallend ist es, das hier bei der Wiederaufnahme in's Lager kein Opfer verlangt wird, s. zu 6, 1—21. Eigentümliche Ausdrücke und Wendungen sind חטאת V. 9, מי נדה V. 9. 13, „die Wohnung Jahve's hat er verunreinigt und seine Seele werde ausgerottet aus Israel“ V. 13 vgl. V. 20. Zu dem Hauptgesetze ist V. 14—22 eine authentische Erläuterung, mit seltsamem Hebräisch beginnend. Die Technik des Reinigungsverfahrens war dort als bekannt ge-
448 nommen, diese wird nun hier nachträglich, in einer ausführlichen
Wiederholung, genau angegeben. Versteht man nach V. 12, der Unreine solle sich selber sprengen, so sprengt ihn nach V. 19 ein anderer.

Wir kommen nun zurück auf das Hauptthema von Num. 1 sqq. Zuerst die Musterung und Gliederung des Volkes nach 12 Stämmen unter 12 Fürsten und die Anordnung des die Hütte umgebenden, in vier Quartiere geteilten Lagers Kap. 1. 2 (Anrede 1, 1 an Mose, 1, 3 und 2, 1 kommt Aharon hinzu). Der genaue Anschluss an die Stiftshüttengesetzgebung und an den historischen Rahmen ist unverkennbar, daraus folgt die Zugehörigkeit zu Q. Schon der Verfasser von Exod. 30, 11—16 hat unsere Kapitel im engen Zusammenhange mit Exod. 25—29. Lev. 9. 16 vorgefunden. Jedoch scheint es, dass Num. 1, 17—47 secundär sei. Denn 1, 48—54 lässt sich nicht versteheu, wenn die Zählung bereits erfolgt ist, und dass nicht diese Verse auf späterem Nachtrag beruhen, folgt

---

[1]) Teile: 15, 2—16. Neder und Nedaba als die beiden Unterarten des Schlachtopfers wechseln mit Neder und Schelem V. 8. V. 17—21. Darf V. 20 a. E. übersetzt werden: als Abgabe von der Tenne (LXX. Exod. 22, 28) sollt ihr sie erheben? V. 22—31. Dies einen Nachtrag zu Lev. 4 zu nennen, ist ein eigentümliches Deutsch. V. 32—36. V. 37—41.

aus der Rückbeziehung darauf 2, 33 (wie Jahve dem Mose befahl). Ausserdem weicht die Aufzählung der Stämme in 1, 20—43 von der in V. 5—14 ab und richtet sich nach der Anordnung derselben im Lager Kap. 2; dies ist gegen die Natur der Sache und lässt sich nur bei einem Epigonen erklären, dem Kap. 2 schon fertig vorlag. Endlich wird der Inhalt von 1, 20—43 in Kap. 2 noch einmal ganz umständlich wiederholt, daher die Collision von 2, 32 mit 1, 44. 46 und von 2, 33 mit 1, 47. Die Artgleichheit von 1, 17—47 mit Q beweist nichts, da nichts leichter ist, als mit gegebenen Elementen die Weise von Q, wie sie etwa Gen. 5 hervortritt, nachzuahmen.

Es folgt in Kap. 3. 4 die Bestellung der Leviten, ein mit dem vorigen eng zusammengehöriges Thema. Auch hier ist zu dem ursprünglichen Bestande eine jüngere Schicht hinzugekommen. Vergleichen wir Kap. 4 und 3, 14—39. In beiden handelt es sich einmal um den Dienst (עבדה), sodann um die Musterung (פקדה) der drei Levitengeschlechter. Nach Kap. 4 (an Mose und Aharon V. 1. 17. 34, dagegen V. 21) haben die Kehathiten die heiligsten Geräte zu besorgen, Lade, Tisch, Leuchter und die beiden Altäre, unter der speciellsten Aufsicht des Hohenpriesters (Aharon-Eleazar) selber V. 4—20; die Gersoniten das Zeug der Hütte und des Hofes, unter der Aufsicht Ithamar's V. 21—28; die Merariten die Holzgerüste, ebenfalls unter der Aufsicht Ithamar's V. 29—33 — die ersten zählen 2750 Mann im dienstpflichtigen Alter von 30 —50 Jahren, die zweiten 2630, die dritten 3200, alle zusammen 8580 Mann V. 34—49. Nach 3, 14—39 (an Mose in der Wüste 449
Sinai) hat es Gerson zu thun mit dem Zeuge, Kehath mit den heiligsten Geräten, Merari mit dem Holzwerk des Tabernakels; der erste zählt 7500 Mitglieder männlichen Geschlechts, von 1 Monat alten an gerechnet, der zweite 8300, der dritte 6200, insgesamt 22,000 Mitglieder. Es steht noch allerlei anderes in 3, 14—39, aber zugleich der ganze Inhalt von Kap. 4 in vollständiger Analogie. Die Verteilung des Dienstes an die drei Levitengeschlechter ist beiderorts materiell ganz gleich — so sehr, dass die Spannseile nach dem Muster von 3, 26. 37 auch in 4, 26. 32 sowohl Gerson als Merari zugewiesen werden; nur ist die Ausführung 4, 1—33 weitläufiger, kleinlicher, systematischer. Bei der Musterung werden in Kap. 3 sämtliche männliche Leviten, dagegen in Kap. 4 nur die dienstpflichtigen in Anschlag gebracht. Um diesen Unterschied

noch anzubringen, hätte aber doch der originale Autor nicht auch den *Dienst* in der grössten Ausführlichkeit wiederholt. Vielmehr ist Kap. 4 eine secundäre und fortentwickelnde Ausführung auf Grund von 3, 14—39, die Unterschiede sind Korrekturen. Die Zählung der Leviten wird bloss aus dem Grunde auf das dienstpflichtige Alter beschränkt, um eine vollständige Analogie mit der Zählung des Kriegsvolkes Kap. 1. 2 zu erhalten, wie denn sogar der Ausdruck בא לצבא 4, 3. 35. 39. 43 von dort herüber genommen wird. Gegen die in Kap. 3 eingehaltene natürliche Ordnung wird Kehath vorangestellt, weil Aharon dazu gehört; bis zur Absurdität werden die Vorsichtsmassregeln übertrieben, dass die unglücklichen (4, 18) Leviten ja nicht etwa mit dem Heiligen in direkte Berührung kommen, und zu dem Ende Bundeslade, Tisch, Leuchter, Altäre von Aharon und seinen Söhnen eigenhändig eingewickelt — wobei die Freihaltung der Ringe für die Tragstangen einige Schwierigkeiten verursachen musste.

Zu 3, 14—39 ist V. 40—51 der richtige Schluss. An Stelle des (dadurch abgelösten) Opfers aller männlichen Erstgeborenen wird der Stamm Levi dem Heiligtum und den Priestern als Abgabe von Seiten des Volkes dargebracht. Vergleicht man nun 3, 5—13, so spielt das Verhältnis, welches wir zwischen 3, 14sqq. und Kap. 4 gefunden haben, noch einmal zwischen 3, 5—13 und 3, 14—51. Das erste Stück ist die Grundlage, das zweite die künstliche systematische Ausarbeitung; vergleiche V. 10 mit V. 38, V. 12 mit V. 41. Man beachte: V. 5sqq. und V. 14sqq. verhalten sich nicht einfach wie Befehl und Vollzug, sondern beidemale *befiehlt* Jahve
450 und zwar ganz das selbe (V. 14sq. V. 40sqq.). Aber während in V. 5—13 nur eben die *Idee* in schicklicher Allgemeinheit ausgesprochen wird, der Stamm Levi solle dem Heiligtum geschenkt und als Lösung des Opfers der Erstgeburt angesehen werden, folgt in V. 14sqq. die rechnungsmässige Realisation derselben in der Weise, dass sämtliche Leviten und sämtliche Erstgeborene männlichen Geschlechtes (von 1 Monat alten an) nachgezählt, verglichen und für den Ueberschuss der letzteren auf den Kopf fünf Sekel (18, 16) Lösegeld nachbezahlt werden. Eine Steigerung dieser ideenlosen Phantasterei sollte man nicht für möglich halten, sie ist aber dennoch in 8, 5—26 geleistet. Es wird hier zuerst die Reinigung der Leviten befohlen, mehr nach dem Muster der Aussätzigen- als der Priesterweihe, sodann ihre Schwingung. Da sie nämlich

an die Stelle der Erstgeborenen treten, welche Qodashim sind, d. h. Abgaben, die nicht auf den Altar gelangen, sondern den Priestern abgetreten werden, so wird auch der charakteristische Ritus dieser Art von Abgaben mit ihnen vorgenommen, nämlich das scheinbare Werfen auf den Altar, die Thenupha — nach V. 13 von Mose, nach V. 21 von Aharon. In einer so frivolen Weise ist die einfache Idee 3, 5—13 hier auf Grund gesetzlicher Vorstellungen mechanisch vergeschichtlicht, noch einen Schritt über 3, 14—51 hinaus[1] .Eür den Process des Wachstums, wodurch die Grundschrift Q, mittelst consequenter Fortbildung und Ausreckung ihrer eigenen Elemente und auf dem Boden, in dem sie selbst wurzelte, zum Priestercodex sich erweiterte, sind diese Kapitel in hohem Grade lehrreich.

Kap. 7 hängt sachlich eng mit Kap. 1—4 zusammen und davon ab, fällt aber durch die Angaben 7, 1. 10. 84. 88sq. aus dem chronologischen Faden (1, 1) so gänzlich heraus, dass die Unverträglichkeit zwischen Pragmatismus und Datum unbedingt die Postumität des Stückes beweist, welches im allgemeinen nach dem selben Schema fabriciert ist wie 1, 20—43. Auch hier zeigt sich 451
übrigens vielfach ein weiteres Ausspinnen einfacherer Vorstellungen, z. B. darin, dass den Gersoniten und Merariten für den Transport der Stiftshütte sechs Wagen mit zwölf Rindern geliefert werden, während sie die zerlegbaren Teile derselben sonst einfach tragen (4, 25. 31). — Die drei Stücke 9, 15—10, 28 mögen zu dem ursprünglichen Kern von Q gehören, im dritten (10, 11—28) lenkt diese Schrift wieder in die eigentliche Erzählung ein. Aber die Geschichte von der Rotte Korah (s. oben S. 103sqq.) gab einen passenden Anlass, auf die Leviten und Priester zurückzukommen, ein Anlass, welcher in Kap. 17. 18 (Q) benutzt worden ist. Zuerst 17, 1—5 der Befehl, den Altar mit dem Erz der Pfannen, worauf

[1] Für die Scheidung der sekundären und tertiären Schichten des Priestercodex von den primären habe ich hier auf diejenigen Merkmale, welche die Untersuchung von Exod. 25—40 an die Hand gegeben hat, mit Absicht verzichtet, um nicht zu viel auf eine Karte zu setzen. Eines anderen höchst wertvollen Kriteriums dagegen, nämlich der verschiedenen Uebersetzungsweisen der LXX, bediene ich mich dagegen bloss deshalb nicht, weil mich die genauere Untersuchung derselben und die Sonderung der verschiedenen Hände zu weit führen würde. — Auf den Widerspruch 8, 23—25 zu 4, 3sqq. aufmerksam zu machen, bin ich durch die glückliche und übereinstimmende Beobachtung desselben von Seiten meiner Vorgänger überhoben. Vgl. 1. Chron. 23. 3. 24. 26.

sich die sacrilegischen Leviten zu räuchern unterfangen hatten, zu überziehen, zum warnenden Andenken an den tragischen Ausgang ihrer Anmassung; man wird an die Haut des ungerechten Satrapen erinnert, womit der Perserkönig den Richtstuhl überziehen liess. Dann 17, 6—15 die Bestrafung der Teilnahme des Volkes für die getöteten Leviten durch die Pest und die Beseitigung der Plage durch das rechtmässige hohepriesterliche Räucheropfer: die Hervorhebung der Kraft und Bedeutung des letzteren ist in diesem Zusammenhange (nach Kap. 16) die Hauptsache und die eigentliche Pointe. Weiter 17, 16—26 die Geschichte von Aharon's grünendem Stabe. Es handelt sich darum, nicht gegen die Leviten, sondern gegen das murrende Volk die göttliche Prärogative Aharon's darzuthun (s. V. 20. 25), und insofern erklärt es sich, dass den elf Mattoth (= Stäbe und Stämme) der Laien gegenüber Aharon durch den Matte (= Stab und Stamm) Levi's vertreten wird. Aber die jetzige Version, die von Q, führt doch beinahe mit Notwendigkeit auf eine ältere und ursprüngliche zurück, worin in der That nicht bloss Aharon, sondern der ganze Stamm Levi auf diese Weise sein Priesterrecht gegenüber den elf übrigen Stämmen bewiesen hat; die Natur der Sache, die innere Anlage dieser Geschichte fordert das. — Das folgende Kapitel fängt an mit 17, 27. 28 und der erste Absatz (18, 1 zu Aharon) erstreckt sich bis 18, 7. Hier wird in Anlass der berechtigten Angst des Volkes vor dem Heiligtum und der Gefahr seiner Berührung eingeschärft, nur die Aharoniden sollten die „Schuld“ (Verantwortung und Gefahr) des Heiligtums und des Priestertums tragen, und ihre Brüder, die Leviten, sollten sich als ihre und des Zeltes Wärter ihnen anschliessen, aber nicht mit dem Altar und dem inneren Tempel (Qodesh) in
452 Berührung kommen. Der zweite Absatz V. 8—20 (18, 8 an Aharon) handelt von den Einkünften der Priester. Landesanteil bekommen sie nicht V. 20, dafür aber die geweihten Abgaben V. 8, indem sie gewissermassen Mahl- und Bundesgenossen (ברית מלח V. 19) Gottes sind und darum auch die heiligsten Abgaben vor ihm verzehren müssen. Zu den Therumoth gehören 1) die Qodshe Qodashim, die von den Männern im Heiligtum zu verzehren sind, Speis-, Sünd- und Schuldopfer. 2) Die Thenuphoth, die alle reinen Familienglieder essen dürfen, das sind die Aparchen. Obwohl ראשית das Beste (nur in Q und im spätesten Hebräisch der Anfang) und בכורים das Früheste heisst, so scheint doch V. 12. 13 zwischen

beiden nicht der Unterschied gemacht zu werden, den die Halacha schon bei Philo und Josephus (LXX ἀπαρχαί und πρωτογεννήματα?) macht, um des Guten lieber zu viel als zu wenig zu thun. Mit den Thenuphoth wird V. 14 der Cherem gleichgesetzt, ebenso mit Recht V. 15—18 die Erstgeburten, die hier trotz der scheinbar ein- für allemal gültigen Lösung 3, 5—13 doch auch wieder von den Menschen gefordert werden. Nur ganz beiläufig ist V. 18 noch von der Webebrust und rechten Keule die Rede. Der dritte Absatz (V. 25 an Mose) handelt von den Einkünften der Leviten, die auch kein Landerbe bekommen V. 24, dafür aber den Zehnten V. 21—24[1]), von dem sie aber ihrerseits wiederum den Zehnten als eine den Aparchen der Laien entsprechende Abgabe dem Priester bezahlen müssen V. 25—32. — Bemerkenswert sind 18, 20. 23. 24 17, 25. 18, 23. die Anklänge an das Deuteronomium und besonders an Ezechiel. Der Ausdruck בני מרי, womit 17, 25 die Israeliten bezeichnet werden, ist keineswegs gewöhnliche hebräische Prosa und erinnert sofort an Ezech. 2, 5. 7. 8. 6, 3. 9. 26. 27. 12, 2. 3. 9. 17, 12. 24, 3. 44, 6. Noch auffallender ist die Aehnlichkeit zwischen 18, 23 הם ישאו עונם und Ezech. 44, 10 ונשאו עונם. Beidemale ist damit die selbe Sache gemeint, aber nur im Ezechiel versteht man die Berechtigung des Ausdrucks: die Leviten, d. i. die Priester der abgeschafften Bamoth, haben sich am Dienst der Bamoth beteiligt und sollen zur Strafe dieser ihrer Schuld zu Tempeldienern der jerusalemischen Priester degradiert werden und an die Stelle der bisherigen heidnischen Tempelsklaven treten. An gegenseitige Unabhängigkeit der Stellen kann also nicht gedacht werden,
auch darum nicht, weil Num. 18, 22 zu V. 23 sich genau so ver- 453
hält wie Ezech. 44, 9 zu V. 10 — nur werden Num. 18 die Leviten bestellt, weil keine Israeliten, Ezech. 44 aber, weil keine Heiden in den eigentlichen Tempel sich nahen sollen.

2. Mit Num. 20 macht Israel sich auf den Weg zu den Arboth Moab (22, 1), wo der letzte Akt[2]) der Gesetzgebung des Priestercodex Num. 26sqq. spielt, vgl. 26, 3. 63. 33, 50. 35, 1. 36, 13.

---

[1]) Der Zehnte schlechthin ist nach dem Deuteronomium der vom Felde und nicht vom Vieh.

[2]) Der Stiftshüttenkultus (Exodus, Leviticus) ist auf dem Berge Sinai geoffenbart, die Gesetze Num. 1—19 in der Stiftshütte in der Wüste Sinai. Der Unterschied ist jetzt freilich verwischt, doch tritt das Bewusstsein desselben z. B. Num. 3, 1 gegen 3, 4 hervor.

Zu dem schon oben S. 112sqq. Erörterten trage ich hier noch einige wenige Bemerkungen nach. Absehend von den zu der historischen Situation nicht in Beziehung stehenden Stücken Num. 28—30 und 33, 1—49 habe ich a. O. zu zeigen gesucht, dass der Faden von Q sich darstelle in Kap. 26. 27. 32 (JE abgerechnet). 33, 50—36, 13 (über 33, 50—56 s. S. 115), dass dagegen Kap. 31 secundär sei. Ueber Num. 28—30 kann ich nicht anders urteilen, als über die in der ersten Hälfte unseres Buches eingestreuten Gesetze. Die Zugehörigkeit des Lagerverzeichnisses 33, 1—49 zu Q würde ich, obwohl ich es redlicher Weise nicht kann, doch aus dem Grunde gerne zugeben, weil dadurch die Posteriorität dieser Schrift im Vergleich zu JE klar hervorginge; denn dass hier neben Q jeweilen auch JE benutzt wird, hat Kayser, wenigstens für eine Reihe von Fällen[1]), constatiert. Er hält das Stück übrigens für ein systematisches Elaborat „des Sammlers oder eines noch Späteren“ und macht es wahrscheinlich, dass ursprünglich 40 Stationen für die 40 Jahre des Wüstenzuges angenommen wurden. Zu seiner Widerlegung sagt Nöldeke, Jahrbb. für prot. Theol. I, 347: „Aehnlich wie die Genealogien bilden auch die Angaben über die Stationen in der Wüste ein geschlossenes System. Das Hauptverzeichnis Num. 33 weist auch Kayser der Grundschrift (Q) zu; dagegen will er ihr einige der zu dieser stimmenden, im Ausdruck ganz constanten Einzelangaben über die Züge absprechen. Er hätte ebenso gut auch die fingierte chronologische Kette der Grundschrift einiger Glieder berauben können.“ Die Vorstellung, die sich Nöldeke von Kayser's Ansicht macht, ist damit vielleicht treffend widerlegt, aber sie beruht auf mangelhafter Information. Kayser sagt auf
454 S. 97sqq. so ziemlich das Gegenteil von dem, was Nöldeke gelesen zu haben scheint. — Ausserdem bleibt nur noch übrig, ein paar Fragen zu beantworten, welche sich über das Verhältnis von Kap. 26 zu der und jener Parallele aufdrängen.

Zunächst werden in diesem Kapitel die Leviten anders aufgezählt und gruppiert wie an zwei anderen Stellen des Priestercodex. In Num. 26 wird zwar zuerst V. 57 die gewöhnliche Dreiteilung Levi's gegeben Gerson, Kehath, Merari, dann aber eine derselben beziehungslos coordinierte, ganz selbständige Sechsteilung, worin Kehath noch einmal vorkommt: Libni, Hebroni, Machli,

---

[1]) Exod. 15, 22sq. 27. Num. 11, 34sq. 21, 10sq.

Muschi[1]), Korah, Kehath (= Amram); von dem letzten Geschlecht werden die Aharoniden abgeleitet. In Num 3, 14sqq. beherrscht die vorangestellte Dreiteilung auch wirklich den folgenden Stoff: Gerson = Libni und Schim'i; Kehath = Amram, Izhar, Hebron, Uzziel; Merari = Machli und Muschi. Damit stimmt Exod. 6, 16sq. genau überein, nur dass hier (V. 21. 22) hinzugefügt wird: Izhar = Korah, Nepheg, Zikri; Uzziel = Mischael, Elsaphan, Sitri. Obwohl die Materialien von Num. 26 auf der einen, von Exod. 6. Num. 3 auf der anderen Seite zum grossen Teil sich decken, so ist doch nicht anzunehmen, sie seien von der selben Hand und in dem selben Buche bald so bald so geordnet. Reine Willkür ist es nicht, ob man z. B. Korah direct oder durch zwei Mittelglieder von Levi ableitet, vielmehr spricht sich darin ein differentes Urteil über seine Bedeutung aus. Wir haben nun bereits Exod. 6, 13—28 und Num. 3, 14sqq. als secundäre Erweiterungen von Q beurteilt und entscheiden uns mithin für die Ursprünglichkeit von Num. 26, 57—62, für welche auch die unentwickelte Einfachheit der Genealogie spricht. — Auch der Vergleich von Num. 26 mit Gen. 46, 8—27 fällt zu Gunsten des ersteren Stückes aus. Nach der Weise späterer Zeit ist der Verfasser von Gen. 46, 8sqq. beflissen, die 70 Seelen, welche nach alter Tradition den ursprünglichen Bestand Israels in Aegypten ausmachen, einzeln und mit Namen nachzuweisen und sich dabei einigermassen in den Grenzen der Möglichkeit zu halten; darum thut er zu dem, was er Num. 26 vorfand, einiges zu, einiges davon ab und modificiert anderes, macht z. B. Benjamin's Enkel in vermehrter Anzahl zu Söhnen und schweigt von Joseph's Enkeln, welche er nicht wohl zu Söhnen machen konnte. — Am schwierigsten ist es, sich das Verhältnis von Num. 26 und Num. 1. 2 zurecht zu legen. Zwar 455
dass die Israeliten zweimal gezählt werden, einmal zu Anfang und einmal am Ende des 40jährigen Wüstenzuges, ist ganz in der Ordnung, zumal das zweite Mal der Zweck ist, die Zahl und Grösse

[1]) Wie Sichemi 26, 31 von Sichem, so sind offenbar Libni und Hebroni von den jüdischen Städten Libna und Hebron abgeleitet, Muschi dagegen regelrecht von Mose. Die Gentilformen auf î sind zum Teil in ihrer Anwendung auf die Leviten die ursprünglichen, erst später wurden die hebronitischen Leviten einfach Hebron genannt. So wird auch Korchi ursprünglicher sein als Korah, Korah war ein judäisches Geschlecht und dessen Leviten hiessen die korahitischen Leviten.

der Geschlechter festzustellen, um daran einen Massstab für die richtige Verteilung des Landes zu haben 26, 52sqq. Jedoch sehr sonderbar ist es, dass bei der zweiten Zählung auf die erste gar keine Rücksicht genommen wird. Jahve hätte doch V. 2 wenigstens sagen sollen: שובו שאו, und demgemäss V. 3 für וידבר . . . . לאמר stehen sollen ויספר . . . . שנית. Aber nicht die leiseste Andeutung, dass es sich um Wiederholung einer schon früher einmal geschehenen Sache handelt! Erst zum Schluss heisst es: „dies sind die von Mose und Eleazar in den Arboth Moab gemusterten Israeliten, und darunter befand sich keiner der von Mose und Aharon in der Wüste Sinai gemusterten, denn nach dem Worte Jahve's waren sie alle in der Wüste gestorben und nur Kaleb und Josua übrig geblieben.“ Aber das steht leider nicht im Einklang mit V. 4. 5, wo es heisst: „Mose und Eleazar zählten sie in den Arboth Moab, von 20 Jahr alt, wie Jahve befahl; und die Kinder Israel, die aus Aegyptenland ausgezogen waren, sind: Ruben u. s. w.“ Wenn auch hier הי״ מא״ מצרים nicht auf die einzelnen damals lebenden Israeliten sich bezieht, so würde doch nicht so gesagt sein, wenn Nachdruck darauf liegen sollte, dass unter den Gemusterten sich keiner von den aus Aegypten Ausgewanderten befunden hätte. Andererseits ist weder Kap. 26 noch auch Kap. 1. 2 für Q zu entbehren und die Anordnung der einzelnen Stämme scheint Kap. 26 in der That von der Lagerordnung abhängig Kap. 2 zu sein. Ich überlasse anderen die Lösung dieser Schwierigkeiten.

Mit der Untersuchung des Priestercodex sind wir zu Ende. Wir haben gesehen, sein Kern ist Q, aber dieser Kern hat sich vielfach erweitert, gewissermassen in organischer aber hypertrophischer Weise, sofern die Erweiterungen überall an den Kern anknüpfen und dorther ihre Tendenzen, Vorstellungen, Formeln und Manieren haben. Es ist der gleiche Boden des Zeitalters und
456 der Kreise, woraus Q und die sekundären oder tertiären Nachwüchse hervorgegangen sind. Ich füge hinzu, dass Q auch in ihrem erzählenden Teile überarbeitet worden ist, beschränke mich aber hier darauf, dies an Gen. 1 nachzuweisen.

Die Varianten der LXX zu Gen. 1 beurteilt man am besten nach Ilgen's Emendationen, die sich grösstenteils nach jenen richten, aber konsequenter sind. Ilgen setzt das kurze ויהי כן überall hinter jeden Befehl, nicht nur V. 9. 11. 15. 24 (MT.), sondern auch V. 6. 20 (LXX) und V. 26, während er es V. 7 (nach LXX) und

V. 30 streicht. Da ferner gewöhnlich nach ויהי כן trotzdem der
ausgeführte Bericht folgt, so restituiert er ihn auch in V. 9, nach
LXX. Desgleichen stellt er V. 14. 15, nach Anleitung wenigstens
der LXX, die vollkommene Gleichförmigkeit her, indem er die aus
V. 15 entnommenen Worte להאיר על־הארץ zwischen השמים und
להבדיל V. 14 einsetzt und den Rest des V. 15, bis auf ויהי כן,
streicht. Aber wenn auch Ilgen mit einzelnen Emendationen im
Recht ist, so ist doch eine so konsequente Conformität nicht das
Princip des ursprünglichen Textes. In V. 14—19 werden die Na-
men Sonne und Mond so auffällig vermieden, dass man unwill-
kürlich denkt, es geschehe darum, weil die Benennung erst hinter-
her durch Gott gegeben werden soll. Aber diese folgt nicht und
wer hätte den Muth, sie nachzutragen! Also die Varianten der
LXX beruhen auf systematischer Ueberarbeitung. Diese aber ist
bereits in der hebräischen Vorlage vorgenommen, wie der auf τὸ
ὕδωρ (hebräisch Plural) bezügliche Plural αὐτῶν in V. 9 klar be-
weist. Und aus einer Spur lässt sich erkennen, dass die Confor-
mierung auch in den MT. einzuschleichen drohte; denn das ויהי
כן V. 7 muss ursprünglich als Randglosse zu V. 6 bestimmt und
dann an falscher Stelle recipiert worden sein. Vielleicht ist auch
in V. 30 ein zu V. 26 bestimmtes ויהי כן gerathen.

Eine andere und ältere Ueberarbeitung ist auch im MT. durch-
gedrungen. Die von Gabler und Ziegler und besonders von Ilgen
erhobenen Bedenken gegen die Originalität der Einteilung der
Schöpfung in sechs Tagewerke sind gegründet. Sie giebt zwar der
Darstellung Halt und ist von unleugbarer ästhetischer Wirkung,
verträgt sich jedoch nicht mit der angelegten Natur des Stoffes.
Denn 1) wird dadurch das zusammengehörige Scheidungswerk der
Wasser V. 6—10 zerrissen und dagegen werden zwei nicht zusam-
mengehörige Werke und zwei Billigungsformeln auf den dritten
und sechsten Tag vereinigt; 2) tritt der Wechsel von Tag und 457
Nacht ein, bevor die Vorsteher desselben V. 14sqq., nämlich Sonne,
Mond und Sterne, vorhanden sind. Zwar ist Licht und Finsternis
auch nach dem Original das erste Werk, und Licht nennt Gott
Tag, Finsternis Nacht, aber erst durch die Tagerechnung entsteht
daraus eine empfindliche Schwierigkeit: ohne diese sind Licht und
Finsternis nur überhaupt existierende Wesen, der regelmässige
Wechsel aber wird erst durch die Gestirne, die sie aus ihren Kam-
mern rufen, eingeleitet. 3) בראשית 1, 1 collidiert mit dem ersten

Tag und auch der Inhalt von V. 2 passt nicht in den Rahmen desselben[1]). M. E. ist dies Bedenken entscheidend.

Mit dem Fachwerk der sechs Tage streicht nun Ilgen auch 2, 2. 3 und gewinnt mit 2, 1 einen passenden Schluss. An dieser Kritik wird uns Exod. 20, 11. 31, 17 nicht irre machen, aber wenn man auf die innere Brüchigkeit von 2, 2 achtet, so ergiebt sich eine andere Lösung. Es ist ein unzweifelhafter Widerspruch, wenn es V. 2a heisst: er machte die Arbeit am 7. Tage fertig[2]) — und V. 2b: er feierte am 7. Tage von der Arbeit. Handgreiflich ist V. 2b das Spätere, aus einem sehr deutlichen Motiv nachgetragen. Mit V. 2b fällt nun aber auch V. 3a, und es bleibt V. 1—3:
458 „also wurden Himmel und Erde und all ihr Heer vollendet und Gott vollendete sein Werk, das er machte, am 7. Tage und Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn."

Das ist auch eine Schöpfung in Tagen, aber nicht in sechs, sondern in sieben, und es ist etwas anderes, wenn nur am Schluss bemerkt wird, die Schöpfung sei in 7 Tagen fertig geworden, als wenn das nun im Einzelnen von vornherein durchgeführt wird: dabei kommen jene Unzuträglichkeiten nicht vor oder doch nicht zur Empfindung. Vor Ilgen aber haben wir den Vorteil, dass der

---

[1]) „*Im Anfange* schuf" — vor dem ersten Tag? „Und die Erde war wüste" — das dauert längere Zeit, liegt vor dem ersten Tag und ist doch im Anfange. Man könnte hiergegen seine Zuflucht zur Konstruktion Raschi's nehmen, aber sie ist nicht probabel. Die Schöpfung des seiner Natur nach ewigen Chaos ist widerspruchsvoll, ja wohl — aber hebraisirtes Heidentum. *Himmel und Erde* bedeutet sonst nicht das Chaos, sondern den Kosmos, aber wie sollten die Hebräer das Chaos nennen? *potentielle Welt*? vielmehr, da sie potentiell nicht hatten, einfach *Welt*: für Abwehr jeglichen Misverständnisses sorgt ja die Beschreibung V. 2. Ganz verfehlt sind die grammatischen Bedenken gegen die absolute Auffassung des status constr. בראשית. Die jüdische Tradition verstand ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν κτλ., es stand ihr frei baresith zu sprechen, sie sprach aber b'resith, s. Hieron. Quäst. zu 1, 1. Will man auch im Syrischen die Adverbia in der Form des status constr. corrigieren und z. B. sagen בראשיתא statt בראשית? Das Aramäische herbeizuziehen, hat man um so mehr Recht, da ראשית im älteren Hebräischen nicht den *Anfang*, sondern das Beste bedeutet und Gen. 1 noch manche andere Spuren späterer Sprache und aramäischer Einflüsse aufweist, z. B. ברא, רקיע, מין, כבש, נפש החיה, יום השביעי, את statt des Verbalsuffixes.

[2]) Naiv LXX: am 6. Tage. Je näher man zusieht, je glänzender bewährt sich die relative Reinheit des MT *nicht* von Verderbnissen, aber von Verbesserungen.

Anlass und das Motiv der Eintragung der sechs Tage nun deutlich erhellt. Suchen wir nach Andeutungen, um die Schöpfung in 7 Akte zu zerlegen, so reden die 7 Billigungsformeln וירא א״ כי טוב deutlich genug. Darnach ist der Mensch am Sabbath geschaffen, die Vierfüssler am 6., Fische und Vögel am 5., die Gestirne am 4., die Pflanzen am 3., die Scheidung des Wassers (V. 6—10) am 2., die des Lichtes und der Finsternis am 1. Tage. Vgl. Raschi zu 1, 7.

Das Buch des Gesetzes. Deut. 1—31.

Dass diese Schrift von einem anderen Verfasser herrührt als der übrige Pentateuch, hat schon Vater[1]) zur Anerkennung gebracht. Fraglich ist 1) ob und wie ein Urdeuteronomium ausgeschieden werden muss, 2) ob das Deuteronomium mit JE oder mit dem Pentateuch (JE + Q) verbunden worden ist.

1. Das Deuteronomium ist ursprünglich selbständig als eigene Schrift herausgegeben und erst hernach einem grösseren Ganzen einverleibt. Unter התורה הזאת wird Kap. 1—4. Kap. 27sqq. immer nur das Deuteronomium allein und nicht der ganze Pentateuch verstanden (4, 44), und da mit dem Exemplar dieses Gesetzes 17, 18 auch nichts anderes gemeint sein kann, so existierte folglich das Deuteronomium als besonderes Buch. Nun ist bekanntlich unter Josia das Buch der Thora aufgefunden und feierlich als Gesetz publiciert. Es ist gewiss, bei der religiösen Bewegung, die sich daran knüpft, dass dasselbe nicht wieder verloren gegangen, sondern im jüdischen Kanon, zu dessen Entstehung es den Grund legte, erhalten ist. Das selbstverständlich 459
im Pentateuch zu suchende Buch der Thora kann nun nicht JE sein, denn diese Schrift ist ein Geschichtswerk; auch nicht Q, denn aus Q erklären sich Josia's reformatorische Massregeln nicht: sondern nur entweder das Deuteronomium oder der ganze Pentateuch, und zwar der ganze Pentateuch bloss darum und insofern, als er das Deuteronomium einschliesst, auf welches letztere die Reformation Josia's faktisch allein sich gründen konnte.

---

[1]) Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs. § 40. (III. S. 493). Auch übrigens verdanke ich Vater für diesen Abschnitt Anregung und Belehrung, s. besonders § 54—60. § 28. — Die de Wette'sche Dissertation (1805) steht bei weitem nicht auf der Höhe der glänzenden Beiträge.

Beinahe zwei Jahrhunderte nach Josia's Regierungsantritt ward abermals das Buch des Gesetzes Mosis in ganz ähnlicher Weise publiciert und durch feierliche Verpflichtung zur Constitution der jüdischen Gemeinde erhoben. Es kann nicht bezweifelt werden, dass dies Gesetz den ganzen Pentateuch umfasste. Wenn dieser aber erst durch Esra publici iuris wurde, so kann er es nicht schon durch Josia geworden sein. Wendet man ein, der spätere Akt sei eine einfache Wiederholung des früheren gewesen und darum nötig geworden, weil das Gesetzbuch Josia's durch das Exil in Vergessenheit geraten, so ignoriert man die 100 Jahre zwischen dem Exil und Esra, und weiss andererseits mehr als der sonst wohl unterrichtete Erzähler von Nehem. 8—10 und als die beteiligten Zeitgenossen — auch mehr als wahr ist, denn was das Deuteronomium angeht, so ist es im Exil nicht latent, sondern recht wirksam gewesen, wie z. B. die Ueberarbeitung der geschichtlichen Bücher bezeugt. Es ist dem nicht zu entgehen, dass der ganze Pentateuch erst durch Esra zum Bundesbuch geworden ist, das Bundesbuch des Josia also nur im Deuteronomium gesucht werden kann. Es wäre auch nicht praktisch gewesen, wenn der Gesetzgeber dieses Buch, worauf es ihm allein ankam und das jedenfalls ursprünglich selbständig existierte, in der Hülle des übrigen Pentateuchs versteckt veröffentlicht hätte, woraus es nur durch Divination als das eigentlich massgebende Gesetz erkannt werden konnte. Ausserdem erklärt es sich wohl durch allerlei geschichtliche Vermittlungen, wie schliesslich der ganze Pentateuch zu dem Namen Thora kam, aber von vornherein konnte er schwerlich als Sepher hatthora bezeichnet werden, und so viel sich aus den Citaten ersehen lässt, versteht das Buch der Könige darunter überall nur das Deuteronomium[1]).

460 Aber so wie es jetzt vorliegt, hat das Deuteronomium nicht schon im Jahre 621 vor Christus existiert, denn die Kapitel 29 und

---

[1]) Vgl. Corodi bei Vater, S. 592: „Niemals werden Geschichten, die im Pentateuch stehen, mit der Formel erwähnt: es steht im Gesetz oder im Buch des Gesetzes.“ — Ebendas. S. 595: „Auf diesen Teil des Pentateuchs (= Deuteronomium) führen auf eine auffallende Weise fast alle bestimmten Erwähnungen in anderen Büchern.“ Daher Du-Pin, dissert. prélim. (Paris 1701) I, 62: Le livre du Deuteronome est plus souvent allegué qu'aucun autre, parce qu'étant un abregé de toute la loi, composé pour l'usage ordinaire du peuple, il était plus naturel de le citer que les autres.

30 können nicht vor dem Exil geschrieben sein. Es gilt hier als selbstverständlich, dass zuerst der Fluch, der auf den Bundesbruch gesetzt ist, sich erfüllt und dass darnach, nachdem dies geschehen ist, auch der Segen folgen wird, der für den Gehorsam gegen Jahve's Stimme verheissen ist. Die vorausgesetzte Verwirklichung des Fluches ist der Standpunkt, von wo aus die Bekehrung und der Segen für die Folgezeit erhofft wird. „Wenn alles dies (der ganze Fluch) bei dir eingetroffen ist, so wirst du dein Herz bekehren unter den Völkern, wohin dich Jahve verstossen hat, und dich zu Jahve bekehren, und er wird deine Gefangenschaft wenden und sich deiner erbarmen und dich sammeln aus der Zerstreuung und dich in das Land bringen, das deine Väter besessen haben, und dich mehren über deine Väter, und dein Herz beschneiden, dass du ihn liebest und lebest. Und er wird diese Flüche auf deine Feinde und Hasser legen, die dich verfolgt haben, und du wirst dich bekehren und der Stimme Jahve's gehorchen, und er wird dir Gedeihen geben in allem Thun, in der Frucht deines Leibes, in der Frucht deines Viehes, in der Frucht deines Feldes, denn er wird sich wieder über dich freuen, wie einst über deine Väter.“ Man sieht, eine Bekehrung zu Jahve zur Vermeidung des Fluches, die doch im Jahre 621 das einzig naheliegende war, wird hier gar nicht mehr in Aussicht genommen. Ich weiss wohl, dass man sich durch Verweisung auf die seit 721 exilierten Israeliten hilft; aber das Du im Deuteronomium redet die Juden an, und das Solidaritätsbewusstsein zwischen den Juden und den seit 100 Jahren fortgeschleppten Israeliten war nicht so gross, dass jene bei solchen Drohungen an diese denken konnten. Solche Ausflüchte sollte man denen überlassen, denen es auf das, was schön wäre, mehr ankommt als auf das, was wahr ist.

Man ist also zur Ausscheidung eines Urdeuteronomiums genötigt. Schon Vater (§ 28) hat die Aufmerksamkeit auf die Ueberschrift 4, 55—49 und die Schlussformel 28, 69 gerichtet und Graf darin die Marken des ursprünglichen Buches erkannt; beide haben auf die Unvereinbarkeit der Angaben 2, 29 und 23, 5 (4, 41—43 und 19, 9; 2, 14 und 5, 3) hingewiesen. Einen anderen Weg
schlägt Hobbes ein[1]). Ea sola scripsit Moses, quae a scriptore 161
Pentateuchi scripsisse dicitur, nempe volumen legis, quae habetur

[1]) Leviathan c. 33. Vgl. die anderen bei Vater S. 563 citierten Schriften und R Simon, liv. I. chap. 6, auch Kuenen, Onderzoek I² S. 10sq. Corodi

in Deuteronomio a capite undecimo usque ad finem capitis vicesimi septimi et quam in aditu terrae Chananeae lapidibus inscribi iussit deus. Das Resultat seiner Abgrenzung ist unhaltbar, wenn man nicht undecimo für ein blosses Versehen statt duodecimo hält, das Princip derselben aber richtig. In Kap. 28—30 liegen die Gesetze und Rechte, die Mose bis dahin nur geredet, aber nicht aufgeschrieben hat, plötzlich dem Redner selber als ein schriftliches Buch „dieser Thora“ vor 28, 58. 61. 30, 10. In 31, 9 wird dann zwar berichtet, Mose habe „diese Thora“ aufgeschrieben, aber einmal kann dies zur Motivierung der Ausdrücke in der vorhergehenden Rede Mose's nichts helfen und sodann gehört Kap. 31 sicher dem Deuteronomisten an, d. h. dem Schriftsteller, der das Deuteronomium in das pentateuchische Geschichtswerk einarbeitete. Es bleibt nichts übrig als eine Verwechslung anzunehmen. Was sich 4, 45—26, 19 nur als eine Rede Mose's giebt, das lag dem Verfasser von Kap. 28—30 bereits als abgeschlossenes Buch vor und er hielt es für eine Schrift von Mose's Hand — gegen die Meinung der Einleitung 4, 45—5, 1, wo von ihm in dritter Person erzählt wird und zwar vom Standpunkte Westpalästina's aus (4, 46). In demselben sekundären Verhältnis wie Kap. 28—30 steht aber auch Kap. 27 zu den vorhergehenden Gesetzen. Wenn in Kap. 27 die Erzählung wieder beginnt, so muss die Rede Mose's 26, 19 abgeschlossen sein. Wenn der Befehl gegeben wird, „dieses Gesetz“ nach der Ankunft im Lande Kanaan auf 12 Steinen zu verewigen, so kann unter diesem Gesetz nicht auch Kap. 27 selber oder gar das Folgende einbegriffen sein[1]).

hält Deut. 12—28, Vater selbst (S. 462) Kap. 12—26 für das ursprüngliche Gesetzbuch.

[1]) Man wird einwenden, Kap. 27 sei interpoliert. Aber die Sache steht vielmehr so, dass Kap. 28 das 27. Kap. nicht vor sich kennt und duldet und dass Kap. 27 das 28. Kap. nicht hinter sich kennt und duldet, d. h. es sind zwei von einander unabhängige Anhänge zu dem ursprünglichen Deuteronomium aus zwei verschiedenen Ausgaben, die dann zusammengeworfen wurden, obwohl sie sich ausschliessen. Kap. 27 scheint deuteronomistische Ueberarbeitung einer ältern Grundlage. — Man wird ferner einwenden, Kap. 28 sei unentbehrlich, weil es die Flüche enthalte, die auf Josias solchen Eindruck machten. Aber diese Flüche (28, 36) hat Josias schwerlich gehört. Ausserdem ist mit Recht auf die Bemerkungen von J. H. Michaelis zu 2. Reg. 22, 8 und V. 16 aufmerksam gemacht. Praedictio (V. 16) est prophetica non legalis (= kommt im Gesetz nicht vor), ac manifestum satis est in hoc versu, legisse Josiam eiusmodi comminationes, quae non essent condicionatae.

Den Ausdruck *diese Thora* haben Kap. 27 und Kap. 28—30 462
mit einander gemein, sie bezeichnen beide einen Codex damit und nur der Unterschied herrscht, dass Kap. 27 sich selbst nicht mit zu diesem Codex rechnet, dagegen Kap. 28 zwar dazu gerechnet sein will, sich aber unwillkürlich als posthum dadurch verrät, dass es den Mose mitten im Reden seine eigene Rede als Schrift anführen lässt. In Deut. 5—26 kommt der Ausdruck nicht vor, mit einer demnächst zu besprechenden Ausnahme; hier heisst es immer *die Rechte und Satzungen*, und Thora scheint (wie bei den Propheten) die mündliche und lebendige Lehre im Besitz der Priester zu bedeuten 17, 11. 24, 8. Wohl aber findet sich התורה הזאת zweimal in Kap. 1—4, und auch hier wird damit auf ein geschriebenes Buch hingewiesen, dessen Anfang 4, 44 mit וזאת התורה markiert wird. Hiernach würde sich also der eigentliche Codex auf 4, 45 —26, 19 begrenzen.

Nun zerfällt 4, 45 —26, 19 in zwei Hälften. Die Gesetze gehen erst Kap. 12 an, vorher *will* zwar Mose immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu. Schon 5, 1 kündigt er die Satzungen und Rechte an, die das Volk im Lande Kanaan halten solle, verwickelt sich aber darauf in die historische Darstellung der Gelegenheit, bei der sie ihm selbst einst vor 40 Jahren auf dem Horeb mitgeteilt wurden, da das Volk ihn bat, als Mittler einzutreten. Zu Anfang von Kap. 6 macht er abermals Miene, die Satzungen und Rechte mitzuteilen, statt dessen aber motiviert er vielmehr den Gehorsam gegen sie mit der Liebe zum Gesetzgeber. Und so wird unsere Geduld auch in den folgenden Kapiteln noch weiter auf die Probe gestellt. Immer ist die Rede von den *Satzungen und Rechten, die ich dir heute gebieten werde*, aber man erfährt nicht, welche es sind. In Kap. 7 und 8 werden allerlei drohende Gefahren, wodurch dieselben nach der Eroberung Kanaans leicht in Nichtachtung geraten könnten, zum voraus zu beseitigen gesucht. Jahve's Gnade, der man ausserhalb der Wüste entraten zu können glauben möchte, habe man stets nötig, seinen Zorn stets zu fürchten. Dabei ergiebt sich der Anlass zu einer grossen Digression über das goldene Kalb; erst 10, 12sqq. wird auf die Einschärfung der Gebote zurückgekommen und in Kap. 11 zum Schluss noch einmal hervorgehoben, die bisherige Fürsorge Jahve's für Israel bedinge Dank und Gehorsam gegen ihn, sie werde aber künftig durch den Besitz des Landes nicht überflüssig, da dessen

Fruchtbarkeit von der Gnade des Himmels abhänge. Schwerlich ist diese lange Einleitung Kap. 5—11, diese beständige Aufforderung zum Halten noch gar nicht bekannt gemachter und nur zum Teil inhaltlich antecipierter Gebote sachgemäss, schwerlich gehört sie zum ursprünglichen Bestande des Gesetzbuches. Ihr Verfasser scheint vielmehr nur deshalb stets zum voraus auf „die Befehle, die ich dir heute gebieten werde", hinweisen zu können, statt sie mitzuteilen, weil sie ihm eben auch schon als Schrift vorlagen, die er nur mit einer Vorrede versah. Ist es sonst zu verstehen, dass er 11, 26sqq. sogar den Segen und den Fluch vorlegt für das Halten oder Uebertreten noch gar nicht gegebener Gesetze? Ich glaube nicht. Dann also umfasst das Urdeuteronomium nur Kap. 12—26 und beginnt direkt mit dem Hauptgesetz über den Ort des Kultus, womit auch das Bundesbuch Exod. 20, 23sqq., die Sammlung Lev. 17—26, Ezechiel Kap. 40sqq. und Q Exod. 25sqq. anfangen. Es fehlt weder die Ueberschrift 12, 1, noch die Unterschrift 26, 16sqq.; der Umfang ist derart, dass er etwa auf den zwölf dem Jordan entnommenen Steinen Platz findet 27, 3. 8[1]).

Ich gehe jedoch noch einen Schritt weiter. Die Thätigkeit der Editoren hat sich nicht bloss auf Hinzufügung von Einleitung und Schluss beschränkt, sondern ist auch zur Ueberarbeitung des eigentlichen Kernes fortgeschritten. Eine Spur davon ist das Königsgesetz 17, 14—20. Dasselbe setzt einen Bericht voraus, der erst Kap. 31, 9. 26 erstattet wird, und gebraucht den Ausdruck „Kopie" und „Buch der Thora" in einem Augenblick, wo Mose noch lange nicht mit seiner Rede fertig ist. Auch 16, 21—17, 7 steht mindestens an verkehrter Stelle, denn über den Zusammenhang von 16, 18—20 mit 17, 8sqq. kann kein Zweifel sein, so wenig wie über die beabsichtigte Reihenfolge der Autoritäten: Richter, Priester, Propheten. Allem Anschein nach sind ferner die Verse 15, 4. 5 eine Glosse; dieser unpraktische Idealismus widerspricht dem Gesetze selbst total. Von diesem Gesichtspunkte aus möchte man sogar die Ursprünglichkeit von Kap. 20 bezweifeln, denn nach den 20,
464 5—8 ausgesprochenen Grundsätzen hätte König Josia schwerlich ein Heer aufbieten können, und die Anschauung eines wirklichen

[1]) Ebenso wie Kap. 27 und Kap. 28 schliessen sich auch Kap. 1—4 und Kap. 5—11 aus, sie haben neben anderen Zwecken den gemeinsam, der deuteronomischen Gesetzgebung eine historische Situation anzuweisen; es sind eigentlich zwei verschiedene Vorreden zweier verschiedener Ausgaben.

jüdischen Reiches scheint hier schon gänzlich zu fehlen. Indessen wird sich nur in wenigen Fällen die Ueberarbeitung positiv nachweisen lassen, meist wird sie in nicht weiter störenden Motivierungen bestehen. Die specifisch „deuteronomischen“ Phrasen[1]) finden sich im eigentlichen Deuteronomium (Kap. 12—26) verhältnismässig am wenigsten, und wo sie sich finden, scheinen sie teilweise von der überarbeitenden Hand des Verf. von Kap. 5—11 herzurühren. Auch z. B. 23, 5—7 ist wohl von diesem eingewoben. Denn es heisst 26, 17. 18: „dem Jahve hast du heute sagen lassen, er solle dir Gott sein und du wollest auf seine Stimme hören, und Jahve hat dir heute sagen lassen, du sollest sein Eigentumsvolk sein, wie er dir verheissen.“ Das führt auf keine andere Situation als auf Exod. 19 und Exod. 24. Das Deuteronomium betrachet sich demnach wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und lässt den Mose die Gesetze und Rechte, die er auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen, sondern sie sogleich dem Volke publicieren. — Einiges von dem ursprünglichen Bestande muss endlich durch die Veränderungen der späteren Ausgaben verloren gegangen sein, z. B. die Flüche in ihrer echten Gestalt.

Ich nehme also drei Stadien für den literarischen Entstehungsprocess des 5. Buches Mosis an: 1) das Urdeuteronomium (Kap. 12—26), 2) zwei von einander unabhängige vermehrte Ausgaben (Kap. 1—4, Kap. 12—26, Kap. 27 und Kap. 5—11, Kap. 12—26, Kap. 28—30), 3) Vereinigung der beiden Ausgaben und Einsetzung des so entstandenen Werkes in das hexateuchische Gesetzbuch. Die letztere Operation ist nur nach hinten durch äusserlich hervortretende Bindemittel (Kap. 31) erfolgt, nach vorn sind solche nicht sichtbar. Denn Kap. 1—4 hat offenbar nicht den Zweck, an die vorhergehende Erzählung anzuknüpfen, vielmehr sie ausführlich zu recapitulieren, d. h. zu ersetzen. Auf das dritte Stadium ist vielleicht Jos. 24, 26 zu beziehen, s. Simon (Rotterd. 1685) S. 20.

---

[1]) Die Vorhaut und Beschneidung des Herzens 10, 16. 30, 6 ist wohl bei Jeremias ursprünglich, denn bei ihm sieht man den Ausdruck entstehen, der im Deuteronomium bereits fertig ist. So mögen noch andere „deuteronomische“ Phrasen mit dem color Hieremianus aus Jeremias entlehnt sein und um so sicherer der Bearbeitung angehören. — Zu der üblichen Charakteristik des Deuteronomium sind die Materialien gewöhnlich nicht aus Kap. 12—26 hergenommen.

465 2. Ist nun das Deuteronomium, als ihm in einem grösseren Geschichtswerk eine Stelle angewiesen wurde, mit JE oder mit JE+Q verbunden? denn nur um diese Alternative kann es sich handeln. Zur Entscheidung derselben können zunächst die Untersuchungen dienen, die man angestellt hat, um zu sehen, welche Gestalt der historischen und legislativen Tradition das Deuteronomium voraussetze. Natürlich das Deuteronomium in seiner gegenwärtigen Gestalt, in welcher es zu einem Teil des Pentateuchs geworden ist.

Was zuerst die (zumeist aus Kap. 1—11 zu eruierenden) historischen Voraussetzungen anlangt, so sagt Kuenen, Godsdienst II 98, das Deuteronomium kenne die Erzählungen von Q nicht, und während durchgehends von älteren, speciell von den jehovistischen Berichten Gebrauch gemacht werde, so schimmere die eigenartige priesterliche Auffassung der Tradition nirgends durch. Dies sei erwiesen von W. H. Kosters, De historie-beschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis — Numeri vergeleken, Leiden 1868. Aehnliches behauptet und sucht zu zeigen Kayser a. O. S. 141—146. Die Thesis ist richtig, JE, nicht Q und nicht JE+Q, ist für die geschichtliche Anschauung des Deuteronomiums massgebend.

Die Situation in Kap. 1—11 ist die nach der Niederlassung im Reiche Sihon's, kurz vor dem Uebergange in das eigentliche Kanaan; da veröffentlicht Mose die Gesetze, die nach der Ansiedlung im heil. Lande Geltung haben sollen. Für unseren Zweck kommen zunächst Kap. 5 und Kap. 9. 10 in Betracht. Bisher, heisst es hier, ist nur das unter allen Verhältnissen gültige und darum von Gott selbst am Horeb verkündigte Grundgesetz der zehn Gebote gegeben worden. Damals verbat sich das Volk weitere direkte Mitteilungen von Jahve und beauftragte Mose mit der Vermittlung, der sich demgemäss auf den heil. Berg begab, dort 40 Tage und Nächte verweilte und von ihm die zwei Tafeln empfing, ausserdem aber die Satzungen und Rechte, welche er erst jetzt nach 40 Jahren zu publicieren in Begriff steht, da sie erst jetzt praktisch werden. So etwa muss man sich die bald vorgreifende, bald zurückspringende und weniger nach pragmatischen als nach paränetischen Gesichtspunkten geordnete Erzählung zurechtlegen, vgl. 5, 19. 28 mit 9, 9. 10. Nachdem inzwischen unten das goldene Kalb gegossen worden, steigt Mose vom Berge herab, zerschmettert im Zorn die Tafeln und zerstört das Idol. Darauf begiebt er sich zum zweiten

Male wieder 40 Tage und 40 Nächte auf den Berg, bittet um 466
Gnade für das Volk und für Aharon, und nachdem er nach göttlichem Geheiss zwei neue Tafeln und eine hölzerne Lade für sie gemacht hat, schreibt Jahve den Wortlaut der zerbrochenen noch einmal auf. Bei jener Gelegenheit, wird 10, 8sq. Anlass genommen zu bemerken, seien auch die Leviten zu Priestern bestellt. Aus 10, 10 (vgl. 9, 18. 25. 10, 1) geht hervor, dass nicht ein dreimaliger, sondern nur ein zweimaliger 40tägiger Aufenthalt Mose's bei Jahve angenommen wird, und dass das Flehen für das abtrünnige Volk und die Restituierung der Tafeln beides in die zweiten 40 Tage fällt, welche nur durch das Herabsteigen 10, 1 einmal unterbrochen werden. Nicht bloss der Darstellung, sondern auch der Anschauung fehlt es an Einheit; hier jedoch weniger durch die Schuld des Deuteronomiums, als seiner Quelle.

Dass die Quelle Exod. 19. 20. 24. 32—34, d. h. also JE ist, liegt auf der Hand[1]). Hingegen wird Q vollkommen ignoriert. Nur zwei Gesetze kennt das Deuteronomium, den *Dekalog*, den das Volk, *die Satzungen und Rechte*, die Mose am Horeb empfing; beide sind zu gleicher Zeit unmittelbar hinter einander offenbart, aber nur der Dekalog bisher publiciert. Wo bleibt der gesamte Priestercodex von Anfang bis zu Ende? wo insonderheit die Gesetzgebung *von der Stiftshütte aus* in der Wüste Sinai und in den Arboth Moab? Eine wohl aufzuwerfende Frage. Kann der deuteronomische Erzähler zwischen Exod. 24 und Kap. 32 das gelesen haben, was wir jetzt lesen? richtet sich etwa seine Vorstellung von der Bestellung der Leviten zu Priestern (10, 8) nach Exod. 29? Aber Nöldeke (Jahrb. für protest. Theologie I 350) findet in der Lade von Akazienholz Deut. 10 eine Reminiscenz aus Q. Nun kommt die Lade dort in einem Zusammenhange vor, der eine reine Reproduction von JE Exod. 32. 33 ist und der Vorstellung

---

[1]) Ein Unterschied gegen JE macht sich bemerklich. Nach Exod. 24 werden die Worte und Rechte, die Mose (nach dem Dekalog) auf dem Berge empfangen hat, alsbald nach seiner Herabkunft feierlich publiciert; nach dem Deuteronomium geschieht das erst 40 Jahre später. Dieser Unterschied ist aber bewusst und beabsichtigt. Dass der Verf. von Deut. 5—11 das alte Bundesbuch sehr wohl kennt, erhellt aus Kap. 7 vgl. mit Exod. 23. So sehr benutzt er jene Quelle, dass ihm in 7, 22 sogar von dort her (23, 29 sq.) etwas in die Feder geflossen ist, was seiner eigenen Anschauung total widerspricht, vgl. 9, 3 מהר.

von Q, wonach dies Heiligtum nicht erst *nach* der Erwählung des
467 falschen Idols, sondern gleich zu Anfang als der Grundstein der Theokratie gestiftet wird, durchaus widerspricht. Es ist wahr, wir finden gegenwärtig in Exod. 33sq. die Lade nicht erwähnt, aber in dem nächsten Stück von JE (Num. 10, 33) ist sie plötzlich da, und es musste doch ursprünglich gesagt sein, woher? Auch lässt sich ohne sie der Gegensatz von Symbol (מלאך) Jahve's und Jahve selbst, der in Kap. 33 solche Bedeutung hat, nicht verstehen, so wenig wie der Zweck des Zeltes, dessen Stiftung in dem selben Kapitel berichtet wird. Ohne all und jede Rücksicht auf das Deuteronomium, wie vielleicht nicht überflüssig ist zu versichern, habe ich darum bereits früher (oben S. 93sqq.) angenommen, dass die Herrichtung der Lade einst zwischen Exod. 33, 6 und V. 7 erzählt und vom Redaktor des Pentateuchs aus Rücksicht auf Q Exod. 25 ausgelassen worden sei. Mussten nicht — trotz aller Weitherzigkeit von R — manche Wiederholungen, die zu arg collidierten, der Zusammenstellung von JE und Q zum Opfer fallen? Kann das der Evidenz, dass der deuteronomische Erzähler JE und nicht JE+Q reproduciert, entgegenstehen, dass er JE *vor* der Verarbeitung mit Q noch vollständiger vorgefunden hat, als diese Schrift uns *nach* der Verarbeitung vorliegt? ist diese Annahme so schwierig, dass man lieber zu den allerunmöglichsten greift? Nach Nöldeke nämlich hat der Verf. von Deut. 5—11 entweder den jetzigen Pentateuch vor sich gehabt und es dann rätselhaft gut verstanden, JE herauszudestillieren, oder er hat zwar JE als selbständige Schrift benutzt, aber doch auch Q gelesen, so aber, dass seine *Anschauung* nicht im mindesten von der priesterlichen beeinflusst ist, sondern derselben total und (wohlgemerkt!) unbewusst widerspricht, da sie für eine ausser dem Dekalog erfolgte Kultusgesetzgebung, d. h. für den ganzen wesentlichen Inhalt von Q, keinen Platz offen lässt. Zu diesem Dilemma sollte man sich deshalb verstehen, weil eine oder die andere Anekdote der deuteronomischen Darstellung, die gegenwärtig in JE nicht nachweisbar ist, ebenso in Q vorkommt? ist denn, *unter diesen Umständen*, damit bewiesen, dass sie dorther stamme? *muss man nicht billigerweise einige Rücksicht auf das Ensemble nehmen*? Vollends nun 10, 6 für eine Reminiscenz aus Q zu erklären, dazu liegt auch nicht der Schatten eines Grundes vor, zumal 10, 8 folgt. Aharon der Levit ist auch in E der Priester

neben Mose (Exod. 4, 14. Kap. 32), und Eleazar ben Aharon auch in E der Priester neben Josua (Josua 24, 33). Uebrigens steht Deut. 10, 6. 7 sehr lose im Zusammenhang, viel loser als z. B. 9, 468
22—24[1]), denn 10, 8 sind wir wieder am Horeb.

Der historische Faden, der Kap. 5. 9. 10 angesponnen wird, lässt sich in Kap. 1—4 weiter verfolgen. Vom Horeb aufbrechend kommen die Israeliten direkt (nach der Glosse 1, 2 in elf Tagen?) nach Kades Barnea und schicken von hier, bevor sie den befohlenen Einfall in das Bergland der Amoriter wagen, aus eigener von Mose gebilligter Vorsicht zwölf Kundschafter zur Recognoscierung aus, unter ihnen Kaleb, aber nicht Josua. Nachdem diese bis zum Bache Eskol vorgedrungen sind, kehren sie zurück, und obwohl sie die Güte des Landes preisen, wird doch das Volk durch ihren Bericht so entmutigt, dass es murrt und nicht angreifen mag. Zornig darüber heisst sie Jahve wieder umkehren in die Wüste, da sollen sie sich so lange umhertreiben, bis die alte Generation ausgestorben und eine neue herangewachsen sei. Als sie nun doch aus falscher Scham nachträglich vordringen, werden sie mit blutigen Köpfen heimgeschickt. Nunmehr wenden sie sich zurück zur Wüste, wo sie lange Jahre in der Gegend des Gebirges Seir hin und her ziehen, bis sie endlich, 38 Jahre nach dem Aufbruch von Kades (2, 14), Befehl erhalten, nach Norden vorzugehen, jedoch der Moabiter und Ammoniter als verwandter Völker zu schonen. Sie erobern das Land der Amoriterkönige Sihon von Hesbon und Og von Basan, Mose giebt es den Stämmen Ruben, Gad und

---

[1]) Mit Absicht habe ich oben die Uebereinstimmung von Deut. 10, 1. 3 (Lade) und Deut. 10, 6. 7 (Aharon Eleazar) mit den betreffenden Angaben in Q gelten lassen, weil auch sie nicht für Nöldeke beweist. Sie ist aber in der That nicht vorhanden. Es gehört viel guter Wille dazu, in dem Befehl, „mach' dir eine Lade von Holz" eine Erinnerung an die Anweisung der Exod. 25 beschriebenen Lade zu sehen, die nach Analogie des goldenen Tisches und Altars viel eher eine goldene als so einfach eine hölzerne Lade zu nennen war. Noch mehr Voreingenommenheit für die Originalität von Q gehört jedoch dazu, das Grab Aharon's in Mosera auf dasjenige in Hor zurückzuführen. Allerdings ist in JE jetzt der Tod und das Begräbnis Aharon's nicht erhalten. Billigerweise aber kann man von R nicht verlangen, dass er einen zweimal sterben lässt, einmal nach Q und einmal nach JE. Das soll gerne zugestanden werden, dass R, wenn er etwas auslassen muss, lieber Q schont als JE, und dass seine Anschauung sich überhaupt in Widerspruchsfällen nach Q richtet. Vgl. Gen. 7, 8. 9.

Halb-Manasse, mit der Massgabe, dass ihr Heerbann noch ferner am Krieg teilnehmen müsse. Mit der Designierung Josua's zum künftigen Führer des Volkes wird der fortlaufende Bericht abgeschlossen.

469 Man kann denselben, wenn man die hie und da im Deuteronomium zerstreuten Einzelheiten hinzunimmt[1]), gradezu als Leitfaden zur Ermittlung von JE benutzen. Allerdings hat der Erzähler von Deut. 1—4 den jehovistischen Bericht nicht bloss mit seinen Motiven durchwoben und gefärbt, sondern ihn auch, was den Stoff betrifft, ziemlich frei behandelt. Z. B. lässt er den Einfall in's Ostjordanland nicht von Kades aus erfolgen, sondern wahrscheinlich von der östlichen Grenze Seir's aus, 38 Jahre nach dem Aufbruch von Kades; Edom liegt darum bei ihm dem Heere nicht mehr im Wege, sondern nur Moab und Ammon. Aber die Abhängigkeit von JE zeigt sich hier trotzdem in stehen gebliebenen Einzelheiten, die sich der Veränderung nicht angepasst haben. Ein solcher nicht aufgegangener Rest ist 1, 46, wo es nach dem vergeblichen Angriff auf den Negeb heisst: und ihr bliebet in Kades lange Tage. Nach J verbringen freilich die Israeliten an 40 Jahre in Kades, die deuteronomische Vorstellung ist dies aber gar nicht, und nur aus der Abhängigkeit von JE ist die Inconsequenz zu erklären. Nicht ganz so, doch ähnlich steht es mit 2, 1: wir wandten uns zur Wüste und umzogen das Gebirge Seir lange Tage. Ursprünglich hat diese Umziehung nur in JE ihren Platz, wo die Israeliten von Kades gegen Osten aufbrechen und, weil der Edomiterkönig ihnen den Durchzug verweigert, sein Land umgehen müssen. Der deuteronomische Erzähler hat der Sache einen ganz anderen Sinn gegeben, in Anlehnung an Edom verbringt bei ihm das Volk die 38 Jahre (2, 14) mit Nomadisieren um das Gebirge Seir herum. Eine gewisse formelle Incongruenz ferner des Stoffes zu der Auffassung, welche ebenfalls die Benutzung fremder Elemente lehrt, zeigt sich 2, 17sqq. 26sqq., und zwar darin, dass das Du

---

[1]) Einsetzung von Richtern und Pflegern 1, 9—18. Tabeera, Massa, Kibroth Thaawa 9, 22. Dathan und Abiram 11, 6. Bileam 23, 5. Baal Peor 4, 3. Bloss auf die jehovistische Erzählung Num. 12 scheint nirgends Bezug genommen zu sein. Deut. 1, 9—18 spielt noch am Horeb wie Exod. 18, lässt aber auch Bekanntschaft mit Num. 11 durchblicken und benutzt beide Versionen zu einer neuen und etwas andersartigen. Vgl. R. Simon (Rotterdam 1685), S. 36.

und Ich, welches nach JE und nach der Natur der Sache auf Israel geht, V. 17. V. 26 auf Mose bezogen wird.

Was Q und überhaupt der Priestercodex vor JE voraus hat, wird auch hier mit tiefem Stillschweigen übergangen und von Exod. 34 direct auf Num. 10 übergesprungen. Während nicht wenige Geschichten, auf die im Deuteronomium zurückgekommen
oder angespielt wird, sich bloss in JE und nicht in Q finden, 470
kommt der umgekehrte Fall nicht vor. Und bei den Erzählungen, welche sowohl in JE als auch in Q vorhanden sind, befolgt das Deuteronomium in allen Fällen, wo man eine deutliche Differenz zwischen JE und Q constatieren kann, immer die Version von JE. Die Kundschafter gehen von Kades aus, nicht von der Wüste Pharan, sie gelangen bis nach Hebron, nicht bis beinah nach Hamath, Kaleb gehört zu ihnen, nicht aber Josua. Die Meuterer von Num. 16 sind die Rubeniten Dathan und Abiram, nicht Korah und die Leviten. Nach der Niederlassung im Ostjordanland hat das Volk es mit Moab und Ammon, aber nicht mit Midian zu thun; mit jenen und nicht mit diesem steht Bileam in Verbindung und ebenso auch Baal Peor, denn 4, 3 stimmt mit Num. 25, 1—5 und nicht mit der Anschauung von Q. Da die Sachen so stehen, so kann man nicht mit Nöldeke in der Zwölfzahl der Kundschafter 1, 23 eine Spur des Einflusses von Q (Num. 13, 2) sehen. Hätte der Verf. die Erzählung so gelesen, wie sie uns jetzt Num. 13. 14 vorliegt, so wäre es unverständlich, dass, wie wir soeben gesehen haben, nur der Bericht von JE auf ihn Eindruck gemacht hat. Er müsste also Q als besondere Schrift gekannt haben, aber es ist doch überhaupt höchst bedenklich, aus einem solchen einzelnen Zuge auf die Benutzung einer Quelle zu schliessen, deren Einflusslosigkeit und Unbekanntschaft übrigens eine vollständige ist, zumal die Priorität dieser Quelle keineswegs an sich fest steht, sondern erst aus dieser Benutzung bewiesen wird. Wäre eine Differenz zwischen JE und Q in diesem Punkte nachweisbar, könnte man sagen, nur Q lässt zwölf, JE dagegen drei Männer aussenden, so stünde es schon anders; aber der Anfang des Berichtes von JE ist Num. 13 durch den von Q ersetzt und uns also unbekannt, man weiss nicht, wie und ob sie die Zahl angab. In diesem Falle ist es doch das einzig Rationelle, aus dem Deuteronomium, welches sonst lediglich JE reproduciert, das Verlorene zu ergänzen und zu schliessen, dass auch in JE der Kundschafter zwölf gewesen sind.

Leider ist damit die Sache nicht abgemacht. Denn Nöldeke hat Gründe, die Ursprünglichkeit der Zwölfzahl für Q in Anspruch zu nehmen. „Die grundschriftliche Erzählung nennt die 12 Männer mit Namen.“ Das ausschliessliche Besitzrecht auf diese Namen soll ihr in keiner Weise streitig gemacht werden. Aber es ist gewiss, dass die Summe der Männer der grossen Synagoge eher fest stand, als man die Posten namhaft machte, und dass die 70
471 Seelen, mit denen Israel nach Aegypten kam, eher da waren, als man sie — wahrlich mit Mühe und Not — einzeln herzuzählen wusste. So sind auch Num. 13 die zwölf Namen jedenfalls das Späteste und Künstlichste an der ganzen Geschichte, wie Nöldeke selber nicht leugnen wird. Sein eigentlicher Grund, den Verfasser von Q für den Erfinder der Zwölfe anzusehen, ist darum wohl ein anderer. Er verwertet solche Zahlen wie 12 und 70 manchmal so, als kämen sie ausschliesslich in Q vor. Aber ein ausschliessliches Eigentum von Q ist bloss die von der Schöpfung der Welt an fortgeführte Chronologie und die Benutzung der Patriarchenjahre zu diesem Zweck[1]). Sonst kann man wohl sagen, dass in Q mehr Zahlensystematik herrscht, als in JE, aber unmöglich etwas anderes. Wie Q im Anfang der Genesis nach der Zehn, so gruppiert JE nach der Sieben; die Zwölf und die Vierzig kommt in JE ebenso oft, wenn nicht öfter vor als in Q, die Siebzig nicht minder. Es ist darum wunderlich, wie Nöldeke die Erzählung von den 12 Wasserquellen und 70 Palmbäumen zu Elim (Exod. 17, 25) bloss wegen 12 und 70 zu Q rechnen kann. Nicht einmal die Angaben über das Alter der Patriarchen — soweit sie nicht dem chronologischen Systeme dienen — sind ein exklusives Merkmal von Q. Nöldeke selbst rechnet die Zahlen Gen. 31, 18. 37, 2. 41, 26. 50, 26 nicht zu seiner Grundschrift. Ebenso wenig aber wie die 110 Jahre Joseph's darf man die 120 Jahre Mose's Deut. 34, 7 und die 110 Josua's Jos. 24, 29 aus ihrem jehovistischen Zusammenhange herausreissen und zu Q weisen. Sogar in Gen. 5, einem unzweifelhaft zu Q gehörigen Kapitel, scheinen die Gesamtsummen des Lebensalters zum Teil von dem Verfasser schon vorgefunden zu sein; denn die 777 Jahre Lamech's sind für Kap. 5, wo er die 9. Stelle einnimmt, nicht motiviert, sondern er-

[1]) Dies nachgewiesen zu haben, ist ein Hauptverdienst von Nöldeke's Untersuchungen. Vorher war schon Ilgen (S. 400. 436 sq.) auf gutem Wege. Das Buch des alten Rektors ist zu sehr in Vergessenheit geraten.

wachsen auf Grund der jehovistischen Genealogie, wo Lamech der 7. Erzvater ist und sagt: siebenmal rächt sich Kain und Lamech siebenundsiebzigmal. Auch darin kann ich Nöldeke nicht Recht geben, dass die latente Zahlensystematik, welche hinter den ethnogenealogischen und anderen Aufzählungen versteckt ist, ein so sicheres Kennzeichen von Q ist, dass dagegen alle anderen Bedenken schweigen müssen. „Es kann doch kein Zufall sein, dass die Zahl 70, welche bei der Einwanderung in Aegypten ausdrücklich genannt wird, auch bei den Kindern Noah's und ebenso durch 472
Summierung aller übrigen Genealogien der Abrahamiden herauskommt.“ Gewiss nicht; ich glaube auch, dass Kayser Recht hat, das Mass der Stationenzahl Num. 33 in den 40 (42 nach LXX Jos. 5, 5) Jahren des Wüstenzuges zu sehen. „Ist das aber beabsichtigt, so muss alles aus einer Quelle stammen, und da einige dieser Genealogien notwendig zur Grundschrift gehören, so scheint mir ihrer aller Abkunft aus dieser gesichert zu sein.“ Dieser constructiven Logik vermag ich nicht zu folgen, da ihr philologische Indicien bestimmt widersprechen. Gen. 10 ist eine Composition von Q und JE, und erst der Component, also R, hat es darauf angelegt, die Zahl 70 herauszubringen; er hat dabei auch die Philister mitgezählt, die nur in einer alten Glosse vorkommen. Ebenso gehören, nach philologischen Merkmalen, die Genealogien der Abrahamiden teils zu Q, teils zu JE; ich weiss nicht, was darin Widersinniges liegen soll, dass der Redaktor (vielleicht allerdings bewogen durch die 70 Seelen Exod. 1) sie so zusammengestellt hat, dass die Summe der Glieder 70 beträgt. Derjenige, der zuerst in unserer Zeit die runde Zahl als Mass dieser Aufzählungen erkannt hat, ist nicht Fürst, wie Nöldeke glaubt, sondern Bertheau, und zwar im Kommentar zur Chronik. Das ist ganz bezeichnend; es sind eben die Späteren, welche das von überall zusammengeholte Material heimlich auf so künstliche Einheit zu bringen lieben.

Mit dem meisten Rechte lässt sich noch die Bekanntschaft des Deuteronomiums mit der Erzählung von Q aus 10, 22 beweisen. Denn die 70 Seelen, die den Bestand Israels bei der Einwanderung in Aegypten ausmachen, werden in JE nicht erwähnt und eine Lücke in der jehovistischen Tradition ist in dieser Beziehung nicht fühlbar. Aber sie widersprechen ihr doch keineswegs und ich halte Deut. 10, 22 für einen Beweis, dass sie ursprünglich auch

in dieser ihre Stelle hatten[1]). Will man die Mücke seigen, so wird man den Elephanten verschlucken müssen. Es muss feststehen, 1) dass das Deuteronomium ausführlich die ältere Geschichte von Exod. 19 an reproduciert, 2) dass es dabei ausschliesslich der jehovistischen Anschauung folgt und bei allen
473 Differenzen die priesterliche vollkommen ignoriert, 3) dass diese völlige Einflusslosigkeit von Q auf das Ganze der Anschauung nur aus Unbekanntschaft mit dieser Schrift zu erklären ist, und 4) dass eine mit Q sich berührende Einzelheit, die nicht der jehovistischen Tradition widerspricht, sondern in den uns vorliegenden Fragmenten derselben nur nicht direkt nachweisbar ist, unter diesen Umständen nichts beweist.

Was nun zweitens die legislativen Voraussetzungen des Deuteronomiums (Kap. 12—26) betrifft, so scheint schon aus Kap. 5—11, wonach Mose im Begriff ist, die ihm einst nach der Verkündigung des Dekalogs auf dem Horeb mitgeteilten Gesetze jetzt zu publicieren, zu erhellen, dass das Bundesbuch (Exod. 20, 22—23, 33) zu Grunde liegen muss, an dessen Stelle das Deuteronomium treten will. Dass dem wirklich so sei, hat Graf (S. 21—25) zu zeigen gesucht. In der That gründet sich die Ansicht, dass die deuteronomische Gesetzgebung ein Ersatz für die nicht mehr beobachtete der Bücher Leviticus und Numeri sei, auf apriorische Mutmassung; eine beobachtende Vergleichung ergiebt, dass sie vielmehr ein Ersatz der jehovistischen Gesetzgebung ist. Das Deuteronomium richtet sich wie JE[2]) bloss an das Volk und enthält nur Verordnungen, welche dieses zu wissen nötig hat, nicht auch Anweisungen an die Priester über die Technik des Kultus — während Q sich wesentlich an die Priester richtet und eine Menge Stoff enthält, der für die Laien keine praktische Bedeutung hat. Das Deuteronomium verzeichnet wie JE Satzungen und Rechte, nicht aber Thora[3]), welche es vielmehr im mündlichen Besitz der

---

[1]) Man könnte denken, dass Gen. 46, 8—27 und Exod. 1, 1—5 nahe bei einander in der selben Quelle sich stossen. An Exod. 1, 1—5 = Q ist nicht zu zweifeln und daran auch nicht, dass Gen. 46, 8—27 auf Q beruht und nur vielleicht von R noch weiter ausgeführt ist. Aber R könnte mit seiner Ausführung eine ältere einfache Angabe von JE verdrängt haben, dann würde sich die Wiederholung Gen. 46 und Exod. 1 und die Wahl der Stelle Gen. 46 erklären.

[2]) Der Kürze wegen bezeichne ich hier mit JE die jehovistische Gesetzgebung und mit Q den Priestercodex.

[3]) Darüber, dass das eigentliche Deuteronomium sich selber nie התורה

Priester belässt, die Fragenden auf sie verweisend (17, 11. 24, 8); während Q wesentlich Codification der Thora ist. Es hängt damit zusammen, dass der Kultus im Deuteronomium lange nicht so in den Vordergrund tritt wie in Q. Israel ist im Deuteronomium wie in JE zwar ein frommes *Volk*, aber doch ein Volk, ein bürgerliches Gemeinwesen — in Q ist es eine Kirche, eine Gemeinde, die rein aufgeht in den geistlichen Angelegenheiten. Nichts ist dafür charakteristischer als der Gebrauch von עֵדָה (קהל) in Q, welches nicht die Versamlung bedeutet, sondern immer für das ganze Volk steht, dasselbe aber nicht als ein natürliches, sondern 474
als ein geistliches Gemeinwesen bezeichnet, ganz dem Begriffe der ecclesia entsprechend. In JE und im Deuteronomium kommt dieser Gebrauch nicht vor, hier bedeuten die Worte einfach die wirkliche Panegyris, z. B. Deut. 23, 4. Von selbst versteht sich endlich, dass das Deuteronomium (wie JE) einen viel praktischeren und realistischeren Zug hat als Q; die weltlichen Dinge werden (abgesehen von Kap. 20) sachgemäss behandelt und nicht so aus der Vogelperspektive wie in Q. Ganz bezeichnend ist es in dieser Hinsicht, dass Q eine Gesetzgebung nicht bloss in der Wüste, sondern auch für die Wüste sein will, das Deuteronomium dagegen so wenig wie das alte Bundesbuch zu verleugnen sucht, dass seine Verordnungen sich auf die späteren realen Verhältnisse des ansässigen Lebens im Lande Kanaan beziehen.

Dies genügt, um die Gleichartigkeit von Deut. 12—26 mit JE und die Ungleichartigkeit mit Q erkennen zu lassen. In eine Vergleichung der einzelnen Gesetze kann ich mich hier nur oberflächlich einlassen[2]). Deut. 12 polemisiert gegen den durch Exod. 20, 24

---

nennt, s. das S. 191 Gesagte. Im Priestercodex ist der Name *Thora* vorzugsweise für die Reinheitsgesetze gebraucht.

[2]) Uebersicht von Deut. 12—26: a) *Die Sacra* 12, 1—16, 17. Monolatrie zu Jerusalem geboten Kap. 12, fremder Dienst verboten Kap. 13. Heiligkeit der Laien 14, 1—21. Die Abgaben und die Feste 14, 22—16, 17. b) *Die theokratischen Autoritäten* 16, 18—18, 22. Richter 16, 18—17, 20, Priester 18, 1—8, Propheten 18, 9—22. c) *Criminaljustiz* 19, 1—21, 9. Unfreiwillige Tödtung 19, 1—10. Mord V. 11—13. Grenzverrückung V. 14. Falsche Anklage 19, 15—21. Sühne nicht zu rächenden Blutes 21, 1—9. d) *Familienrecht* 21, 10—23, 1. Kriegsgefangene Beischläferin 21, 10—14. Kinder der vorgezogenen und zurückgesetzten Frau 21, 15—17. Widerspenstiger Sohn 21, 18—21. Beweis der Jungfrauschaft 22, 13—21. Ehebruch 22, 22. Schändung einer verlobten Jungfrau 22, 23—27, einer unverlobten V. 28. 29. Verbot der Heirat mit des Vaters Weibe 23, 1. e) *Heiligkeit* der gottesdienst-

sanktionierten Zustand und hat von der Stifthütte, als dem alleinigen Fundament des Kultus seit dem Bunde am Sinai, keine Ahnung. „Ihr sollt nicht so tun, wie wir heute zu tun pflegen, jeder nach seinem Belieben; denn ihr seid noch nicht zur Ruhe und in das Erbe gekommen.“ Während in Q die durch einen tragbaren Tempel auch in der Wüste ermöglichte Herstellung des einheitlichen Centralkultus mit der Gründung der Theokratie selber
475 zusammenfällt, ist sie hier von zukünftigen Verhältnissen abhängig gemacht, von fester Ansiedlung und einem festen Gotteshause: kein Gedanke an die Möglichkeit, dass es auch anders und früher ginge. Deut. 13 bekämpft den Götzendienst — im Priestercodex wird dies für überflüssig gehalten. Deut. 14, 1—21 ist die Aufzeichnung eines für das tägliche Leben ausnahmsweise wichtigen Stückes der Thora, der Hauptsache nach mit Lev. 11 beinahe identisch. Welches das Original sei, kann nur durch allgemeine Gründe und nicht durch eine specielle Vergleichung entschieden werden. Deut. 14, 22—16, 17 enthält die positiven kultischen Verpflichtungen des Volkes, in deren Erfüllung wesentlich die Religion des gemeinen Mannes bestand. Die Abgaben werden verbunden mit den Festen, man soll dreimal nach Jerusalem kommen und sie dort in Freude vor Jahve verzehren, zu Ostern die Erstgeburten, zu Pfingsten wahrscheinlich den Getreidezehnten, zum Herbstfest wahrscheinlich den Zehnten von Most und Oel. Der Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau und dass sie eigentlich weiter nichts sind als der Dank für den Segen des Landes und die Fruchtbarkeit des Viehes, schimmert hier noch ebenso deutlich durch wie in JE. In Q hat sich die Darbringung gänzlich von den Festen abgelöst, sie sind gewissermassen auch Wüstenfeste mit abstrakt religiösem Charakter, während höchstens ein stehen gebliebener Ritus an die Naturbedeutung erinnert. Rein als Modification von JE erscheinen die Verordnungen 15, 1—6 und V. 12—18. In Deut. 16, 18—18, 22 wird die Ordnung des Gemeinwesens auf drei Grundpfeilern aufgebaut, Richter, Priester, Propheten. Das Nebeneinander dieser

---

lichen Versamlung 23, 2—9 und (V. 15) des Kriegslagers 23, 10—15. f) Humanitätsgesetze 23, 16—25, 4. g) Nachträge 25, 5—19 und Kap. 26. — Die Titel der Abteilungen verstehen sich zum Teil a potiori, einige heterogene Elemente mögen übrigens erst nachträglich eingesetzt sein, z. B. Kap. 20 und 16, 21—17, 7. Denn dass 17, 8 fortfährt, wo 16, 20 aufhört, ist nicht zu leugnen.

drei Autoritäten wäre in JE wenigstens denkbar, in Q weicht es der Alleinherrschaft der Priester. Q weiss nichts von Propheten und hält nicht ihr lebendiges und nie versiegendes Wort, sondern den Kultus und die Thora für den göttlichen Lebensodem in Israel. Wie anders ist die Auffassung Mose's in Deut. 18, 18, als in Q! Aber auch die Priester haben hier andere Bedeutung, andere Einkünfte, andere Namen (Bne Levi, nicht Bne Aharon). Deut. 19, 1—21, 9 enthält Kriminalrecht und ist durch die Art des Inhalts mit JE verwandt. Aber eine Einzelheit berührt sich mit Q, nämlich das Gesetz über die Asylstädte 19, 1—10 mit dem ähnlichen Num. 35. Jos. 20. Nöldeke hält das letztere für das Original. „Es ist doch viel wahrscheinlicher, dass die ausgeführte, in der umständlichen Gesetzessprache, wie wir sie in der Grundschrift kennen, abgefasste Darstellung der Grundschrift das Original ist, als die gelegentlichen Worte des Deuteronomiums." Gelegentlich sind die
Worte des Deuteronomiums nicht[1], und was die Sache betrifft, so 476
hat sie sogar nur im Deuteronomium ihre Wurzeln. Bis dahin waren die Altäre die Asyle (Exod. 21, 14. 1. Regum 2, 28), das Deuteronomium schaffte sie ab, wollte aber nicht zugleich die Asyle abschaffen und griff nun zu diesem Ersatze. Hier sieht man also in die Genesis der Einrichtung, die mit dem Hauptgesetz des Deuteronomiums enge zusammenhängt. Von dem Gesetz in Q kann man keineswegs das Gleiche sagen, da ist die Sache von ihren Gründen abgetrennt und auf sich selbst gestellt. Ueber den Grundsatz aber, dass das Ausgeführtere die Präsumtion der Priorität für sich habe, lässt sich rechten, während hingegen feststeht, dass das Deuteronomium nicht von Num. 35 als Prämisse ausgehen kann. — Das Familienrecht 21, 10—23, 1 ist dem Deuteronomium eigentümlich, hat aber, als bürgerliche Gesetzgebung, jedenfalls zu JE nähere Beziehungen als zu Q. Von Deut. 23, 2—15 gilt allerdings eher das Umgekehrte, obwohl der Begriff sowohl der Versammlung als auch des Lagers hier bestimmt und nicht so abgeblasst ist wie in

[1]) Es scheint, dass Nöldeke so urteilt im Hinblick auf Deut. 4, 41—43. Jedenfalls aber haben diese Verse mit dem eigentlichen Gesetze Deut. 19 nichts zu thun. Dort überlässt Mose die Wahl der bestimmten Städte der Zukunft und stellt anheim, ob zu den drei westjordanischen vielleicht irgend wann einmal noch drei andere kommen sollen. Dagegen bestimmt er Deut. 4 gerade diese letzteren drei nominatim, in vollem Widerspruch zu Kap. 19. Uebrigens stehen die Verse 4, 41—43 so vollkommen verloren und zusammenhangslos, dass es an sich unerlaubt ist, sie so zu benutzen, wie Nöldeke thut.

Q. Dagegen stehen die Humanitätsgesetze 23, 16 —25, 4 wiederum vollkommen mit denen in JE gleich[1]).

3. Grader als auf dem soeben eingeschlagenen Wege lässt sich die Frage, ob das Deuteronomium mit JE oder mit JE + Q verbunden wurde, auf einem andern Wege entscheiden. Der Deuteronomist, d. h. der Schriftsteller, der das Deuteronomium in das hexateuchische Geschichtsbuch eingesetzt hat, hat zugleich das letztere in deuteronomischem Sinne überarbeitet; von dieser Ueberarbeitung ist nun aber nicht Q, sondern vielmehr JE betroffen. Schon Gen. 26, 5 findet sich eine Spur derselben, wie
477 Delitzsch erkennt, der zugleich richtig den Unterschied dieser Redensarten von denen des eigentlichen Deuteronomiums hervorhebt. Stärker werden die Spuren im Exodus seit dem Auszuge aus Aegypten Exod. 13. Kap. 16. Kap. 19—24. Kap. 32—34; s. die Erörterungen S. 74sq. 79. 86. 89sq. 91sq. Am stärksten hat der Deuteronomist die jehovistische Erzählung im Buche Numeri und im Josua beeinflusst und vermehrt[2]). Ein sicheres Beispiel, dass er auch auf Q eingewirkt habe, ist nicht aufzutreiben, weder im Pentateuch noch auch — wo man es am ehesten zu finden erwarten sollte — im Josua. Nach Nöldeke zwar (a. O. S. 350sq.) ist „der deuteronomistische Bericht über den Tod Mose's Deut. 32, 48sqq. Kap. 34 nicht anders aufzufassen, als wie eine Erweiterung des fast noch im genauen Wortlaut erhaltenen Berichts der Grundschrift“, aber Deut. 34, 1b—7 enthält nichts von Q und 32, 48—52 ist nicht deuteronomisch überarbeitet, sondern rein = Q. Zu Jos. 9, 27 verweise ich auf das oben S. 125 Bemerkte: לעדה ו ist eine (mit der Anschauung von Q übereinstimmende) Korrektur von R. Nach Ezech. 44 sollten nicht mehr heidnische

[1]) Dass die dem Priestercodex einverleibte Gesetzsammlung Lev. 17 – 26 eine mittlere Stellung zwischen Deuteronomium und Q einnimmt, ist oben zu zeigen gesucht. Die Heiligkeit Israels als Motiv der Gesetze tritt beim Deuteronomium lange nicht so stark hervor; die Heirat mit den Weibern des Vaters scheint einfach aus dem sehr praktischen Grunde verboten zu werden, weil diese im Orient vielfach zur Erbschaft gehörten.

[2]) Wenn Stähelin den Jehovisten mit dem Deuteronomisten identificiert hat, so ist das — namentlich wenn man den Jehovisten in unserem Sinne versteht — nicht aus der Luft gegriffen, freilich auch nicht richtig, denn das Deuteronomium setzt schon J + E = JE voraus. Ueber JE hinaus hat sich die deuteronomische Bearbeitung auf die mit JE gleichartigen Bücher Jud., Sam., Regum erstreckt, während dagegen in der Chronik die Geschichte nach den Voraussetzungen von Q dargestellt wird.

Kriegsgefangene die Hierodulendienste im Tempel verrichten, sondern die Leviten; aus diesem Grunde nahm man späterhin Anstoss daran, dass Josua die Gibeoniten dem Altare und Hause Jahve's zuweist, und machte sie vielmehr zu Knechten der Gemeinde. Der Ausdruck Holzhauer und Wasserschöpfer kommt in JE (V. 23) so gut vor wie in Q (V. 21); wo er ursprünglich ist, das ist die Frage, aber wenn der Deuteronomist ihn gebraucht, so hat er ihn aus JE. Ueber Jos. 18, 3sqq., worin Nöldeke ebenfalls einen deuteronomistischen Zusatz zu dem Bericht der Grundschrift erblickt, habe ich meine Ansicht oben S. 128sqq. entwickelt; wenn die Meinung, dass Josua grade 7 Stämmen erst später ihr Land zugeteilt habe, überhaupt die Meinung von Q ist, so ist sie ein Erbteil von JE, wo sie allein ihre Wurzeln hat. Ueber Jos. 20. 22 vgl. oben S. 132sq. Gesetzt übrigens, es liessen sich wirklich einige scheinbare Spuren deuteronomistischer Bearbeitung in Q nachweisen, so muss doch die Erscheinung erklärt werden, dass sie so unverhältnismässig viel mehr in JE vorkommen — warum z. B. 478
überhaupt nicht in der Gesetzesmasse von Q, sondern immer in dem geschichtlichen Stoffe des Hexateuchs? Diese sichere und durchgehende Erscheinung muss gegen einzelne Gegeninstanzen von vornherein mistrauisch machen, um so mehr, da Jos. 20 zeigt, dass die späteren Retouchen des kanonischen Textes manchmal den Ton des Deuteronomisten nachahmen[1]).

Das soll nicht geleugnet werden, dass sowohl die Gesetze als die Erzählungen des Deuteronomiums von JE aus einen Schritt weiter thun in der Richtung nach Q zu. Bei den Gesetzen ist dies am deutlichsten, namentlich bei Kap. 12. 19, 1—10. Kap. 20. 23, 1—15. Hinsichtlich der Erzählung möchte ich auf 1, 37. 38 verweisen, woraus man den Uebergang zu der Version in Q versteht, dass nicht bloss Kaleb, sondern auch Josua sich unter den Kundschaftern befunden habe. Ausserdem kommt die Sprache des Deuteronomiums der von Q schon näher, z. B. קצף, Kades Barnea, Pesah, Sukkoth. Auf diese oberflächlichen Andeutungen muss ich mich hier beschränken. Ich füge noch hinzu, dass bei der Zusammensetzung von JE + Dt mit Q der Redaktor auch im Deuteronomium irgendwie thätig gewesen sein muss. So z. B. Deut.

[1]) Dass auch Deut. 1, 39 (vgl. LXX) eine solche Retouche des MT. sei und darum nichts für die Herkunft von Num. 14, 31 (s. oben S. 101) beweist, bin ich von Leiden aus freundlichst belehrt worden.

1, 3. Das Deuteronomium kennt nicht die durchgeführte Jahresrechnung von der Epoche des Auszugs an und nennt die Monate 16, 1 noch mit ihren althebräischen Namen.

Am Schluss meiner Untersuchungen angelangt, fasse ich ihre Ergebnisse noch einmal kurz zusammen. Aus J und E ist JE zusammengeflossen und mit JE das Deuteronomium verbunden; ein selbständiges Werk daneben ist Q. Erweitert zum Priestercodex ist Q mit JE + Dt vereinigt und daraus der Hexateuch entstanden. Der Einfachheit wegen abstrahiere ich meistens davon, dass der literarische Process in Wirksamkeit complicierter gewesen ist und die sogenannte Ergänzungshypothese in untergeordneter Weise doch ihre Anwendung findet. J und E haben wohl erst mehrere vermehrte Ausgaben (J^1 J^2 J^3, E^1 E^2 E^3) erlebt und sind nicht als J^1 und E^1, sondern als J^3 und E^3 zusammengearbeitet; ähnliches gilt von JE, Dt und Q, bevor sie mit den betreffenden grösseren Ganzen vereinigt wurden. Doch bin ich davon überzeugt, dass abgesehen vom Deuteronomium nur drei selbständige und den Zu-
479 sammenhang vollständig darstellende Schriften anzunehmen sind, J und E und Q. Freilich ist es mir nicht gelungen, den Faden von J und E durch das Ganze zu verfolgen. In der zweiten Hälfte des Buches Numeri und im Buche Josua tritt ein Element auf, das unentschieden zwischen JE und Q schwebt und sich nicht recht bestimmen lässt. Den Bericht Nr. 2, den ich in Num. 16 und öfters ausgeschieden habe, kennt das Deuteronomium nicht (11, 6), welches hingegen E sehr gut kennt, wie die Reproduktion von Exod. 19—24. 32—34 zeigt.

Ich bin vielfach unbetretene Bahnen gewandelt und fern von der Einbildung, überall zu gesicherten Zielen gelangt zu sein. Meinen groben Untersuchungen müssen viel feinere und in's Detail gehende folgen, die ihre Ergebnisse bestätigen, berichtigen und umstossen werden. Zur Zeit fehlt es durchaus an solchen, z. B. ist man in Betreff der sprachlichen Kriterien von JE und Q über das oberflächlichste Lexikalische nicht herausgekommen. Zu einiger Beruhigung gereicht es mir, dass ich von Hupfeld in jeder Beziehung ausgegangen bin, aber nicht bloss von ihm, sondern von all meinen Vorgängern gelernt habe. Wenn ich für die langwierige und undankbare Arbeit einen Lohn hoffe, so ist es Diskussion und Widerspruch.

